

672287

Schopenhauer

# LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPRESENTARE



Copertele reprezintă trei reproduceri după Giuseppe Arcimboldo.

**DONAȚIE**  
**GABRIELA ȘI VIOREL**  
**COLȚESCU**

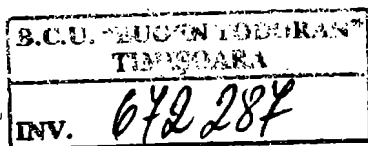
# ARTHUR SCHOPENHAUER

## LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPREZENTARE

Traducere de  
*Emilia Dolcu*  
*Viorel Dumitrașcu*  
*Gheorghe Puiu*

Proslogion și cronologie de *Anton Adămuț*

VOLUMUL I



BIBLIOTECA CI  
UNIVERSIT  
TIMIȘOARA



0234146



Editura **MOLDOVA**

Textul este reprodus după:

**Arthur Schopenhauer** *LE MONDE COMME VOLONTÉ ET COMME REPRÉSENTATION*, Paris, Librairie Félix Alcan, și coroborată cu **Arthur Schopenhauer** *Die Welt als Wille und Vorstellung*, îngrijită de Arthur Hübscher, ed a 3-a, Editura Brockhaus, Wiesbaden, 1972.



## PROSLOGION

Nu vedem, în această pre-cuvântare un model tipic de studiu introductiv. Nu vedem nici caracteristicile a ceea ce numim postfață. Este, poate, mai aproape de adevăr, o încercare de a ispiți filosofia cu avatarurile ei cu tot. Filosofia cea mare, așa cum este filosofia lui Schopenhauer și destinul ei trist. E o permanentă împotrivire în Schopenhauer, un refuz sistematic, o negație constantă care devine, în final, afirmație. Atât cât poate fi de mult o negație afirmată! E însă rostul filosofiei de a ieși din paradox cultivându-l. Așa cum face Michel Guérin în lucrarea *Nietzsche. Socrate héroïque* (Grasset, 1975). Mai toată tradiția vede în neadevărul lui Nietzsche un totalitarism nihilist. Dar nu spune oare filosoful, în *Dincolo de bine și de rău*, că Neadevărul nu este falsul și că Neadevărul este o condiție a vieții? Nu spune el că este vinovat Descartes, cu toată egologia lui, de a certifica adevăruri dintr-un domeniu (existența, eul) cu adevăruri din alt domeniu (gândirea)? Ne-am obișnuit să citim prea repede, în diagonală, să catalogăm și să clasificăm ceea ce nu poate fi nici catalogat, nici clasificat. Judecăm după mizera noastră măsură și învinovățim filosofi care au singura vină de a exista. Ne războim cu categoriile noastre de împrumut și facem procese de intenție nevinovaților. Se pleacă de la o vorbă a lui Nietzsche care spune că odată cu Socrate începe declinul filosofiei grecești. Vina lui Socrate este aceea de a fi fost fiul unui sculptor. Și din acest motiv să fie Nietzsche un anti-Socrate? Ba! Nietzsche e un Socrate eroic; un dincolo de Socrate, așa cum este Schopenhauer un dincolo de Kant.

Pentru Platon idealul cunoașterii este simplul și adevărul, este *Unul*. Nietzsche repudiază prejudecata adevărului ca *Unu* și îi substituie perspectiva voinței de putere, o perspectivă dionysiacă. O face și Henri Joly în *Le renversement Platonicien* (Vrin, Paris, 1974)

atunci când denunță „postulatul anistoric al sensului” care revine la a afirma separarea autorului și a epocii de text. Separarea se face prin raportarea la context a sensului în general, la sensul istoric și semantic față cu apariția textului în sine. În realitate e vorba de a nu ceda facilităților „eternului prezent” și de a recădea „hors du sens”. E vorba, la rigoare, de actul hermeneutului și de riscul imens cuprins în actul hermeneutic. Un risc care posedă puterea de a în-ființa și, la fel de bine, de a des-ființa. Căci, până la urmă, hermeneutul e groparul textului pe care vrea să-l salveze. Justiția nu e în acest caz nici măcar morală pentru că sunt zone ale conștiinței în care justiția e superlativă prin absență. Problema e aceea a unei „orientări filosofice” (Marcel Conche, *Orientalisation philosophique*. Ed. de Megare, 1974). Adică dacă este filosofia o cercetare a sensului, și dacă își propune de la început un scop sau un parcurs (concluzie), atunci ne interesează și cum acest parcurs este orientat. M. Conche stabilește, tentând soluția, o diferență între *orientarea-în* și *orientarea-spre* și face să depindă diferența de o alta: de diferența dintre cunoaștere și gândire. E vorba, de fapt, de o determinare a obiectului filosofiei. Filosofia gândește, zice autorul, dar de cunoscut nu poate cunoaște. Obiectul filosofiei devine astfel „gândibilul”, ceea ce poate fi gândit („le pensable”), nu ceea ce poate fi cunoscut. Orientarea filosofiei va fi deci *orientare-spre*. Schopenhauer, se va vedea, e un maestru al artei combinatorii.

Vauvenargues, mai mult ironic decât dezamăgit, ne spune că noi apreciem prea puțin filosofii pentru că ei nu ne vorbesc îndeajuns de lucruri pe care le cunoaștem. Și de două mii de ani lumea se străduie să-l dezmintă. Suntem mereu alături și deranjați de nerecunoașterea unei proprietăți uzurpate. Nu vrem (sau nu știm) să înțelegem că Platon dezvăluie natura gândului și Aristotel pe aceea a gânditului, că Isus relevă divinul dinlăuntrul gânditorului, iar Descartes face din gânditor începutul filosofiei (T. Maiorescu, *Scriseri din tinerețe*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 107). La fel Kant cu transcendentalul, Hegel care comandă conștiinței să-și povestească epopeea și Schopenhauer, Bergson și Husserl care fac din intuiție o însoțitoare a egoului.

Știm, de la Sfântul Augustin, că nu l-am căuta pe Dumnezeu dacă nu am ști că l-am găsi. Și nu ne mulțumim cu aceasta de parcă ar fi puțin lucru. Încercăm să ne salvăm, așa cum ne învață Augustin: Doamne, dă-ne ce ne ceri și cere-ne ceea ce ne dai. Și noi, nechemații, filosofăm în marginea spuselor. Erezie! Așa cum e acuzat, pe drept sau nu, Luther, vinovat de a fi exagerat pe același Augustin care se confesează: iubește pe Dumnezeu și fă ce vrei. Da, dar când iubești pe

Dumnezeu nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. De aici pleacă Luther și protestantismul căruia, patern, îi dă naștere: păcătuiește oricât de mult, dar crede și mai mult. Iată limite, „peratologii”, de la care pleacă și la care ajunge Schopenhauer. Cu Tertulian (*credo quia absurdum*), cu Anselm (*credo ut intelligam*), cu Luther (*intelliga ut credam*), cu Descartes și silogismul lui egologic și divin, cu Spinoza și determinarea negativă (*negatio est non esse*). De unde toate acestea? De la un sceptic optimist care se străduie să ne învețe că suntem niște reamintiți uitați (Socrate) și de la un sclav stoic care ne spune, într-un *Manual* pe care nici măcar nu l-a scris singur, că suntem doar închipuiți și nicidecum ceea ce vrem să părem (Epictet). Plasați între extreme, suferim și limita și nelimita lor. Și ne bucurăm că faptul are un nume - *apeiron*, pe care, savant, îl etimologizăm. Ne jucăm cu cuvintele uitând că ele sunt noi, și le căutăm dedesubturi care să ne justifice. Frizăm așa, neștiuți în infinitul care ne înspăimântă, infinitul celuilalt pe care-l căutăm desperați în propriul eu. Ce mai poate rămâne decât un senin și cinic pesimism! Unul pe care să-l suferim dacă nu suntem în stare să ni-l asumăm. Să batem la ușa tragicului și să ne sfârșim odată cu neamul labdacizilor și al atrizilor. Așa devine liberul arbitru destin. Restul e Sartre, e *L'imaginaire*, e degradare a cunoașterii pe care o reprezintă imaginea, e „săracă rubedenie mentală” (Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, București, 1977, p. 27).

Rațiunea, cu toate subterfugiile ei, nu mai satisface. Intellectul e desuet. Mai degrabă sensibilitatea cu diversul ei sensibil și cu reprezentarea a cărei condiție este. Toată filosofia tradițională e tributară, într-un fel sau altul, intelectului. E nevoie de o revitalizare. Să sfârșim cu Ideea și cu absolutul ei. Să-l punem pe Hegel la zid. Iată o situație extrem de plăcută lui Schopenhauer. *Intelligere* (de unde *intellectus*), ca verb, înseamnă a înțelege prin rațiune, iar prin extensie înseamnă a alege între lucruri cu ajutorul abstracției. *Sentir*, ca verb, trimite la a percepția imediată, la comprehensiune intuitivă, la sentiment sau presentiment. După intelectualism nimic nu este de neînțeles, totul poate fi cunoscut prin rațiune, înțelegere. Exponent nu este nici Platon și nici Aristotel. Modelul intelectualismului e Hegel și acordul dintre gândire și realitate. Istoric însă se vede că intelectualismul e sortit falimentului. La fel abstracția. Adevărata filosofie este idealismul, spune Schopenhauer, dar nu acela hegelian. Verbul latinesc *abstrahere* înseamnă a ridica, a scoate, a desface, a separa, încât rațiunea este mijlocul, iar abstracția se erijează în procedeu. Supremul abstracției e

în filosofie, adică exact acolo unde ar trebui să nu fie. Abstracția reduce și apoi definește, dar astfel săvârșește o eroare de procedeu. Instinctul, intuiția, voința au de înțeles ceea ce rațiunea nu poate pătrunde. Și atunci voința, ca intuiție, este luarea de cunoștință de instinct. Așa ajungem la filosofii intuiției, cu Pascal și cu spiritul lui de finețe. Încă din *Discurs sur les passions de l'amour*, Pascal face diferența dintre spiritul de finețe și spiritul geometric, diferență dezvoltată apoi într-un capitol din *Cugetări*. Spiritul de finețe știe, rațiunea probează. De aceea există rațiuni pe care rațiunea însăși nu le cunoaște. Inima pătrunde adevărul divin și relevă adevărul metafizic. Ca în celebrul *Memorial* pascalian unde se vorbește de Dumnezeuul lui Avraam, nu de acela al filosofilor și savanților. Avem apoi pe Maine de Biran care pleacă de la introspecție, de la eul trăitor și privirea lui interioară. Lui Maine de Biran îi lipsește, după F. Grandjean, anvergura spiritului care ar fi putut face din el un metafizician. Această anvergură nu-i lipsește însă lui Schopenhauer. În 1812 Maine de Biran publică *Eseu asupra fundamentelor psihologiei și asupra raporturilor ei cu studiul naturii*. După șase ani de la analizele lui Maine de Biran, Schopenhauer ajunge la afirmații identice folosind metoda introspecției. Și aici apare primatul absolut al lui Schopenhauer asupra lui Bergson, pentru că filosoful german întreprinde cel dintâi un asediu al intelectului. Rațiunea își fabrică o diversitate de concepte, dar ele lucrează în vis. Rațiunea nu posedă decât forme pure și atunci suntem nevoiți să-i opunem intuiția. Este adevărat că termenul de *intuiție*, așa cum îl folosește Schopenhauer, are încă o conotație intelectuală, aparține intelectului și din ea derivă conceptele (F. Grandjean, *Un révolution dans la philosophie, La doctrine de H. Bergson*, F. Alcan, Paris, 1930, pp. 38-39). Intuiția lui Schopenhauer se aseamănă intuiției sensibile kantiene. Din acest motiv este nevoie de o a treia facultate care să sesizeze realitatea metafizică și anume de *percepția internă*, asemănătoare simțului intern la Maine de Biran. Această intimitate ne permite să percepem esența universului care este voința.

Mai târziu, Hartmann (*Filosofia Inconștientului*) va prelua voința de la Schopenhauer și o va transforma într-o formă inteligentă dar inconștientă. Nietzsche modifică voința de a trăi și îi substituie voința de putere. Oricum, cu Schopenhauer voința reintră triumfătoare în lume după ce ieșise umilită în raportul ei cu intelectul/ așa cum ni-l prezintă Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, meditația IV, „Despre adevăr și falsitate”).

Demon al refuzului și refuzat, Schopenhauer își trimite în 1813 teza de doctorat la Iena. Prin corespondență, universitatea îi conferă titlul de doctor în filosofie. Lucrarea (*Împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente*) este primită cu răceală și stârnește ironiile mamei lui Schopenhauer care spune despre carte că „trebuie să fie ceva de spățerie”. Principiul rațiunii suficiente, deja formulat de Leibniz și Ch. Wolf, stipulează că un fenomen nu se poate produce decât printr-o cauză care să-l poată explica în mod suficient. Trecând principiul din domeniul naturii în acela al acțiunilor omenești, urmează că orice acțiune omenească este întemeiată pe un motiv suficient. Toate principiile rațiunii se reduc astfel la principiul cauzalității, și de aici simpatia lui Schopenhauer pentru categoria cauzalității din *Critica rațiunii pure*. Prefața primei ediții a *Lumii ca voință și reprezentare*, scrisă la Dresda, 1818, pune în mod imperativ câteva condiții de a căror respectare va da seamă buna sau proasta citire a cărții. Condițiile lecturii se adresează „cititorului răuvoitor. Concepute sub formă de „recomandări”, ele cer, mai întâi, o dublă lecturare a cărții. Prima presupune răbdarea și conduce la o a doua lectură al cărei rezultat poate fi iluminarea. Apoi, lucru la care autorul ține foarte mult, este pregătirea lectorului pentru *Lumea ca voință și reprezentare* prin însușirea conținutului tezei de doctorat a autorului. Ba filosoful merge până acolo încât consideră *Împătrita rădăcină...* drept o necesară introducere care ar trebui încorporată Cărții întâi a mării lui lucrări. A treia recomandare schopenhaueriană este devastatoare și ea a descurajat mulți dintre potențialii lectori. Să nu se apropie de *Lumea ca voință...* acela care nu este familiarizat cu operele kantiene. Altfel degeaba „fierbe” cititorul de nerăbdare, și autorul preferă să-l supere decât să-i fie maculată opera printr-o lectură infidelă.

Schopenhauer săvârșește infracțiunea de a-și publica lucrarea într-o vreme în care conștiința filosofică era despotoc ocupată de Fichte, Schelling și, mai ales, Hegel. Lumea filosofică germană îl sancționează imediat și drastic pe acela care va comite infamia de a-l concura pe autorul *Fenomenologiei spiritului*. Dacă *Împătrita rădăcină...* a fost apreciată de fostul său profesor de filosofie, Schulze, autorul lui *Aenesidemus*, într-un articol din *Anunțurile literare ale orașului Göttingen*, și verbal de Goethe într-o discuție personală cu Schopenhauer, *Lumea ca voință...* s-a bucurat de un tratament total inadecvat. Cartea apare în 1818 într-un singur volum. După 25 de ani, filosoful adaugă volumul al doilea, în condițiile în care din prima ediție nu s-a vândut aproape nici un exemplar. Dezgustat de contemporani,

Schopenhauer nu este dezgustat și de omenire. Prefața la ediția a doua (1844) arată limpede, că nici contemporanilor și nici compatrioților nu le este destinată cartea. Generațiilor următoare le este ea consacrată și lipsa de interes, firese, îl deranjează dar îl și îndârjește, încredințându-l o dată mai mult de valoarea operei sale. Fichte, Schelling, Hegel nu sunt decât niște „sofiști” care pervertesc adevărata știință. Împotriva lor e nevoie de un „răzbunător” care să redea cinstea cuvenită adevărului. *Filosofia universitară* critică la modul absolut pe consacrați și prin ea universitarii germani iau act de existența lui Schopenhauer. Prefața la ediția a doua a *Lumii ca voință...* e un război declarat împotriva lui Fichte și Schelling, care obosesc lumea cu „palavre”, și împotriva lui Hegel, un „sarlatan” și un „Caliban intelectual”. Numai la Nietzsche vom mai întâlni o asemenea vehemență.

În 1836 publică *Asupra voinței în natură*, o completare la *Lumea ca voință...*, fără însă ca tăcerea vinovată în jurul numelui său să dispară. Dacă nu-l acceptă compatrioții, o vor face străinii. Este premiat de Societatea Regală de Științe din Norvegia și devine membru al Academiei din această țară cu lucrarea intitulată *Libertatea voinței*. Este respins apoi de Societatea de Științe din Copenhaga (cu lucrarea *Fundamentele moralei*), și aceste două lucrări, reunite, vor forma *Cele două probleme fundamentale ale moralei*. Odată cu *Asupra femeilor* filosoful începe să fie lecturat și de urmașele Evei; iar cu a doua ediție a *Lumii ca voință...* va deveni tot mai cunoscut și mai apreciat. Celebru ajunge cu ultima lucrare publicată în 1851 în două volume, *Parerga și Paralipomena*. Primul volum dezvoltă *Lumea ca voință...* iar al doilea cuprinde „adaose și resturi” asupra vieții, înțelepciunii, morții, amorului. Ignorat vreme de patruzeci de ani, filosoful se răzbună și își permite să arate lumea cu degetul, amenințând-o. Și o amenință atât de mult încât își îngăduie să o părăsească fără a-și cere, de la cineva, permisiunea. Dincolo de toate, prin parafrază, trebuie să ni-l închipuim pe Schopenhauer fericit. Aici sfârșește orice pesimism și îndărătul lui începe neuitarea.

Anul 1781 e unul dintre puținii care marchează falii în filosofie și în chiar modul de a filosofa. E anul apariției *Criticii rațiunii pure*. Nu vom face acum caz de a doua ediție a aceleiași lucrări (1783), de faptul că au aflat între ele, comentatorii, o diferență care aproape le separă. Ne interesează doar faptul că Schopenhauer e un kantian declarat și doctrina lui se resimte de filosofia kantiană poate mai mult decât autorul și-ar fi dorit-o. Se salvează de la a plăti un tribut total kantianismului atunci când trece dincolo, sau dincoace. Lumea este

adevărată în raport cu noi, arată Kant și el explică lumea prin sine, dar la în sinele lucrului se oprește. Esența e departele fenomenului și *Critica rațiunii pure* se oprește acolo de unde intuiția tocmai vrea să pornească. Lucrul în sine e Necondiționatul și frizează transcendența. Schopenhauer caută lucrul în sine în noi. „Dialectica transcendentă” ne arată că metafizica nu e posibilă în calitate de știință. Pentru că ea este însă o dispoziție naturală, așa cum arată și Schopenhauer în *Lumea ca voință...* (vol. II, cap. XVII, „Despre nevoia metafizică a umanității”), metafizica trebuie să fie într-un fel cu puțință. Ne-o dovedește Kant în *Critica rațiunii practice* unde metafizica devine credință. Așa se explică afirmația lui Kant din Prefața ediției a doua a *Criticii rațiunii pure*: „a trebuit deci să suprim știința pentru a face loc credinței” (Imm. Kant. *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 31). Ce este lumea în sine, spunc Kant, nu știm. Cu Fichte, Schelling și Hegel metafizica va fi posibilă drept cunoștință. După Schopenhauer separația lume fenomenală-lume noumenală este cu neputință. Ea nu poate fi susținută. Însă Schopenhauer se dezice și de cei trei mai înainte amintiți și caută să conserve lumea ca realitate obiectivă. Obiectivitatea lumii nu este însă una rațională, discursivă, întemeiată pe argumente. Realitatea lumii este intuitivă și intuiția nu ne arată, ca rațiunea la Kant, doar existența lucrului în sine, ci și natura lui. Acesta este punctul de plecare al lui Schopenhauer: lumea este reprezentarea mea (*Lumea ca voință...*, Cartea I, cap. 1) și eu pot face să depindă lumea de mine, încât ea este *prin* și *pentru* mine. Prima carte, din primul volum, tratează problema lumii ca reprezentare supusă principiului rațiunii suficiente, apoi despre obiectul experienței și al științei. Sigur că debutul e absolut kantian, la fel capcana în care Schopenhauer riscă să cadă. Lumea există pentru noi doar pentru că o cunoaștem și așa cum o cunoaștem. Este o formulare total kantiană. Apoi: lumea e reprezentarea mea, ea este aceeași pentru toți, dar aceasta nu înseamnă că identitatea este atributul ei. Concluzia lui Schopenhauer este că lumea e un „fenomen cerebral” Dificultatea apare atunci când accept lumii o subiectivitate absolută dublată de o existență obiectivă de netăgăduit. Dacă lumea e reprezentarea mea atunci ea e subiectivul. Ceea ce nu e reprezentarea mea, și aceasta nu scade alterității calitatea de lume obiectivă, devine obiect și capătă un în sine care îmi devine străin. Sau, altfel spus, Schopenhauer pare să reitereze distincția pe care o repudiază în kantianism: fenomen-lucru în sine. Din această prezumtivă capcană Schopenhauer iese prin mijlocirea *observației interne* și, la începutul cap. 15 al primei cărți

spune că „intuiția este sursa primordială a oricărei evidențe” În aceeași primă carte (cap. 7) arată că lumea ca obiect (care este lumea ca reprezentare) nu este decât suprafața universului. Avem însă și o față internă, o esență și un nucleu al lumii, un adevărat lucru în sine. Această esență este voința ca obiectivarea cea mai imediată a lumii. E vorba, în ultimă analiză, de diferența dintre știința pozitivă și voință, diferență exemplificată printr-o comparație. Știința pozitivă încearcă să explice lumea prin intermediul experienței. Ea este asemenea unui călător care, neputând să intre într-o cetate, îi dă ocol și îi prezintă aspectul exterior. Dar e istă o cale de a intra în cetate. Mergem pe dedesubtul experienței exterioare și drumul acesta începe cu adâncul conștiinței noastre. E vorba de o cădere în noi în care ne putem vedea sinele mai adânc. Drumul acesta nu este însăși voința. Voința se află la capătul drumului. După ce descoperim că lumea e reprezentare, apare întrebarea dacă nu cumva lumea mai este și altceva în afara reprezentării? Și ea se vede a fi voință, iar lumea: obiectivare a voinței.

Cum ajungem la voință? Desfășurăm următorul raționament: am stabilit că lumea e reprezentarea noastră. Rămânem noi, sau eul care posedă reprezentarea. Ce este eul? Nu cumva tot o reprezentare? Și aici observăm o simpatie carteziană (silogismul lui Descartes) prin care deduc existența mea din cugetare și îndoială. Dacă lumea este reprezentarea mea, urmează că nu poate fi ista reprezentarea fără ceva care să fie reprezentat și fără cineva care să poată avea reprezentarea. Deci reprezentarea lumii trimite la mine (eu) care sunt cel care mi-o reprezintă. Dacă nu avem un corp care să arunce umbra, umbra nu există. Ceva își reprezintă altceva, și ceva-ul este subiectul. Un subiect pe care știința îl divizează în inteligență, considerată de prekantieni drept o facultate a sufletului. Știința nu rezolvă problema, dar ne spune că există o unitate indivizibilă între trup și creier. După Schopenhauer trupul este pentru creier o simplă reprezentare dacă el nu se mișcă. Mișcarea anulează caracterul de simplă reprezentare a corpului, adică există ceva care pune în mișcare corpul, ceva care *voiește* mișcarea corpului. Iar corpul, ca organism, are stări afective și fiziologice (plăcere, durere). Ajungem astfel la certitudinea *voinței* descoperită nouă de mișcările corpului și de stările lui afective. Schopenhauer proclamă decisiv: corpul meu nu este decât voința mea devenită vizibilă (*Lumea ca voință...*, Cartea a doua, cap. 20). De aici faptul că voința nu este o facultate a creierului așa cum este inteligența. Creierul, corpul și toate manifestările lui sunt rezultatul voinței, iar voinței nu i se aplică principiul cauzalității. Voința este esența fenomenelor materiei și brute



și vii. Ea este conceptul esenței inaccesibile a lucrurilor și caracterul ei este necondiționat.

Adevăratul spirit al filozofiei este voința. Atâta vreme cât voința este rostită nominal, ea există. Numai blestemul poate fi voința celui mort. Or a fi-ul voinței este voința de a trăi prin actele noastre fără ca voința însăși să se confunde cu aceste acte. Voința s-a autocunoscut în reprezentare care-i devine „oglină”. Acest proces de cunoaștere-recunoaștere stabilește diferența dintre intelect și voință. Este o constantă a lui Schopenhauer de a insista de-a lungul întregii sale lucrări asupra unei asemenea decisive diferențe. Încercăm o succintă și nepartizantă sinteză, sperând să reținem esențialul.

În conștiința de sine voința își probează întâietatea. O arată Schopenhauer într-un capitol intitulat chiar „Întâietatea voinței în conștiința de sine” (vol. II), sau în Cartea a doua (vol. I, cap. 21) și în cap. VII, vol. II care tratează despre raporturile cunoașterii intuitive cu cunoașterea abstractă.

Spre deosebire de voință, intelectul este un fenomen secundar. Intelectul e fenomen în vreme ce voința este lucrul în sine și ea ține de metafizic, nu de fizic, ca intelectul. Apoi intelectul este marcat de procesul evoluției, crescând și scăzând spre bătrânețe. El variază în funcție de starea fiziologică a individului și obosește. Voința e constantă, întregă de la început, este identică cu sine. Voința are unitate și numai ea rămâne neschimbată. Intelectul se subordonează voinței și îi devine instrument. Th. Ribot află douăsprezece astfel de deosebiri (*Filosofia lui Schopenhauer*), Ed. Tehnică, București, 1993, pp. 55-57) și anume:

cunoașterea presupune raportul subiect-obiect. Obiectul este fundamental în cunoaștere (este prototip) dar el este dependent de o structură care îl precede: subiectul care este *ectip*;

- la baza vieții aflăm *dorința*. Ea este rezultatul unei alegeri, și deci al voinței;

- pe scara animală inteligența scade în timp ce voința rămâne intactă;

- inteligența obosește, voința nu. Un bolnav are inteligența slăbită, nu voința;

- inteligența nu-și poate îndeplini rolul decât dacă voința tace;

- inteligența sporește prin imboldul voinței atunci când scopul lor este identic;

- dacă am deriva voința din inteligență, acolo unde am afla multă cunoaștere am afla și multă voință. Istoria însă nu demonstrează similitudinea;

- religia promite ca răsplată nu minte, ci caracter (voință);

- voința ține de inimă și ea este *primum mobile* al vieții;

- identitatea persoanei este dată de unitatea voinței, nu de aceea a cunoștinței;

- voința de a trăi surclasează intelectul;

- intelectul are sincope, voința are continuitate.

Schopenhauer a fost foarte 'încrăzător' în ceea ce privește originalitatea acestor succesive distincții. Le caută, grijuliu, predecesori, și nu a aflat decât fulgurații la Spinoza (*Etica*, II, prop. 9,57) și la Clement Alexandrinul în *Stromates*. Admirația lui se îndreaptă, din acest punct de vedere, spre Xavier Bichat, anatomist și fiziolog francez, fondator al „anatomiei generale” (*Cercetări fiziologice asupra vieții și a morții*) care distinge între viața organică (voința la Schopenhauer) și viața animală (inteligența la Schopenhauer).

Pentru Schopenhauer, la rigoare, voința este un „orb puternic” cărând în spate un „schilod” cu vedere. Voința este stăpânul, este *a priori*, ea hotărăște. Intelectul este slujitorul este *a posteriori*, el doar examinează, dar nu decide. Intelectul (inteligența, viața animală) ascultă, umilit, de poruncile stăpânului (voința). Sub călcăiul de fier al necesității se trezesc în noi puteri suflatești de care nu ne-am fi crezut capabili. Biciuită de voință, inteligența se întrece pe ea însăși - fricosul devine erou în luptă (P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. 3). Consecința este exemplară în cazul ascetismului. Intelectul se străduie să impună ascetismul. Voința refuză. Cum se explică atunci ascetismul atât de laudat dar nepracticat de Schopenhauer, de unde și misoginismul lui? Ascetul e o excepție dată de conformitatea între caracter și voință, nu între caracter și intelect. Ascetul nu-și impune comportamentul, ci asceza se manifestă ca voință de a trăi. Intelectul e reprezentare externă, e spațializat, ca la Bergson. Intelectul e supus cauzalității: voinței îi era străină această categorie și ea este, ca intuiție, nu numai sursa oricărei cunoașteri, ea este cunoașterea însăși (*Lumea ca voință...*, vol. II, cap. VII). În acest fel toată cunoștința noastră vizează doar două forme de existență: fenomenul (existența ca reprezentare) și noumenul (existența ca voință). Fenomenele sunt perisabile ca reprezentare, nu ca voință. Nu speciile mor, ci doar indivizii. Voința este eternul, reprezentarea este multiplul. Voința nu

poate fi cunoscută decât printr-o intuiție, zice Schopenhauer, *toto genere*. Viața este inerentă voinței și voim pentru că voim. Voința nu are nici scop, nici limite: iată propriul voinței. Lipsa oricărui scop și a oricărei limite este esențială voinței în sine care este o acțiune fără sfârșit (*ibidem*, vol. I, cap. 29). Dar voința de a trăi este, simultan, negare a voinței de a trăi. Voința este veșnică dorință și nesatisfacerea dorinței (care este întemeiată într-o nevoie organică) are ca urmare suferința. Tripticul devine deci: voință-dorință-suferință, și dacă voința este egală dorinței, iar dorința suferinței, voința va fi una cu suferința. Voința ajunge la negarea voinței de a trăi atunci când cunoașterea totală a întregii sale esențe acționează asupra ei ca un sedativ al voinței (*ibidem*, vol. I, cap. 68). Dorința este astfel o veșnică suferință încât, zicând ca Schopenhauer: istoria ființelor vii este istoria naturală a durerii. Aici începe fundamentul moralei, în afirmarea sau negarea voinței. Afirmată, existența trăiește ceea ce voința vrea în mod inconștient (voința de a trăi). Negată, existența, ca voință, își conștientizează durerea și încetează de a mai voi (negarea voinței de a trăi). Între afirmarea și negarea voinței avem morala ca deosebire între bine și rău. Ascetismul poate distruge specia, sinuciderea doar individul. Binele echivalează înlăturării durerii din lume, deci suprimării vieții, căci viața este voință, adică durere. Sinuciderea este o soluție logică, nu morală. Ca logică, ține de intelect, nu de voință. Ea vizează individul, dar ceea ce ne interesează este durerea speciei. În termenii lui Schopenhauer: ascetismul distruge universul și ca reprezentare, și ca voință. Sinuciderea distruge individul ca încetare a unui simplu fenomen al voinței. Suspendarea speciei echivalează suspendării formei de obiectivare a voinței. Cel care se sinucide ar vrea să trăiască, spune Schopenhauer (*ibidem*, vol. I, cap. 69). Așa înlăturăm suicidul ca soluție logică, pentru că el este o dezertare. Suferința este modul onorabil al omului de a-și supraviețui. În termenii kantieni ai imperativului, după Schopenhauer, imperativul categoric este, în realitate, un imperativ ipotetic, căci are la bază condiția ascunsă: dacă nu faci așa cum ți se ordonă, vei fi nefericit. Greșeala lui Kant este aceea de a împrumuta *forma imperativă* a eticii, pe ascuns, din morala teologilor (A. Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, Antet, Oradea, 1994, p. 24).

Nu a stat în intenția noastră faptul de a rezolva probleme. Ne mulțumește pe deplin dacă le-am ridicat, dacă am reușit măcar aceasta. Căci dacă e adevărat că doarme în fiecare din noi un Platon, la fel de adevărat este că Schopenhauer se poate trezi în fiecare din noi. Cu

condiția ca sinele nostru să fie ieșit dintr-o ingrată inconștientă pentru a putea practica universală suferință. Dar aceasta înseamnă a avea vocație de om și o asemenea vocație e pe cale de dispariție. Adam nu a avut vocație de martir. Cu atât mai puțin de sfânt. Faptul e dacă se încumetă careva la a-și privi propria reprezentare prin voință. Altminteri suntem niște existențe anapoda, reprezentații iar nu voiți. O spune Eminescu:

La început pe când ființă nu era, nici neființă,

Pe când totul era lipsă de viață și voință...

(Mihail Eminescu, *Poesii*, Editura Librăriei Socecu, București, 1884, p. 237).

Ce mai poate fi spus decât că: la început a fost voința.

ANTON ADĂMUȚ

## Avatar cronologic pasager

La 22 februarie 1788, la Danzing, se naște Arthur Schopenhauer, fiul lui Henric și al Johannei. Un tată negustor, cunoscut pentru abilitatea lui în afaceri și iubitor de libertate care va vrea, asemenea multor alți tați, să hotărască singur soarta odraslei. O mamă curioasă care nu va trezi în viitorul filosof decât un accentuat sentiment antimatern. Fiere independentă, tatăl va părăsi orașul Danzing în 1793, pentru că acesta încetează de a mai fi un oraș liber. Anexat Poloniei, orașul își pierde creditul de libertate pe care îl avea. Destinat unei cariere de comerciant, micul Schopenhauer va trăi primii lui ani în lumea afacerilor și a finanțelor. La zece ani Schopenhauer cunoaște la perfecție limba franceză care-i va rămâne limbă de predilecție. Călătorește des împreună cu tatăl său și, mai târziu, își va aminti cu recunoștință despre aceste călătorii, dovadă afirmația lui: „Cărțile nu înlocuiesc experiența, iar știința nu ține loc de geniu” Ca în multe alte cazuri, la un moment dat, Schopenhauer este pus să aleagă între a urma gimnaziul la Hamburg ori a efectua o călătorie în Europa, sub promisiunea că se va dedica apoi comerțului. Alege a doua variantă și va avea grijă să nu o respecte pe prima. Vizitează Belgia, Olanda, Anglia, Franța, Elveția. Îl dezgustă bigotismul englez și îl impresionează măreția lui Mont Blanc. Un munte uriaș și singuratic cu care îi va plăcea apoi să se compare.

Nu se poate opune voinței tatălui său și, reîntors la Hamburg, intră într-o casă de comerț numai pentru a-i face pe plac.

În 1805 moare tatăl lui Schopenhauer. Mulți spun că s-ar fi sinucis, ceea ce ar putea explica înclinația, cel puțin teoretică a filosofului, asupra acestei necreștine aplecări a conștiinței. Rămâne cu mama sa, o persoană inteligentă, cu un caracter puternic. Va deveni o romancieră cunoscută și fecundă asemenea contemporanei ei George

Sand. După moartea soțului, Johanna se recăsătorește, dar spiritul ei, ușor înclinat spre frivolitate, o domină. Se retrage la Weimar unde, spun gurile rele, va practica amorul liber într-un mediu propice felului ei de viață. Nemulțumit de faptul că se recăsătorește, Schopenhauer renunță la o simplă relație de politețe și pune în loc dezagreabilul. Își detestă mama, după cum aceasta nu îi poartă un alt sentiment. Mai târziu va spune că voința (sau caracterul) se moștenește pe linie paternă, intelectul este debitor maternității. Jumătatea secolului XX va modifica raportul și va practica un constant comportament antipatern.

Dezlegat de mama sa de angajamentul luat față de tată (că va deveni comerciant), Schopenhauer vine la Weimar la vârsta de 18 ani. Mama sa va fi deranjată de o asemenea vecinătate și își va reproșa ușurința cu care l-a dezlegat de jurământ. Mamă doar fiziologic, Johanna, într-un moment paroxistic, ajunge până la a-și arunca pe scări pe acela care îi era mai mult rival decât fiu. Aceasta poate și pentru că Goethe, discret înamorțat de doamna Schopenhauer, îi spunea acesteia că fiul ei va ajunge celebru. Normal, mama nu înțelege cum pot exista două genii în aceeași familie. Este de acord să-și ajute fiul să studieze, cu o condiție: să nu locuiască la Weimar.

Schopenhauer se stabilește la Gotha, se înscrie la gimnaziu și inteligența lui, ieșită din comun, îl ajută să parcurgă mai multe clase într-un singur an. Spiritul lui negator deranjează pe directorul gimnaziului încât este nevoit să părăsească și gimnaziul și orașul și să revină la Weimar. Studiază cu puterea întârziatului și la 21 de ani se înscrie la facultatea de medicină de la Universitatea din Göttingen. Plictisit de medicină, după un an se înscrie la filosofie. Părăsește deci Weimar-ul și, cu toate că mama sa va mai trăi 24 de ani, nu o va mai revedea niciodată. Byron a avut o experiență asemănătoare și atari circumstanțe par a condamna oamenii la pesimism. Devine sobru, cinic și suspicios. Își ține pipele sub cheie și doarme cu pistoalele sub cap. Nu poate suporta zgomotul despre care se spune că este o tortură insuportabilă pentru un intelectual. Nu are nici mamă, nici familie, nici femeie și nici patrie. Trăiește absolut singur, cu infinitul lângă el. Are norocul unui bun profesor de filosofie (Schulze) care-l sfătuiește să citească pe Platon și pe Kant. Citește și pe Schelling, de unde o influență în filosofia lui, cel puțin pe linia intuiției intelectuale (sau geniale, la Schelling). Pleacă apoi la Berlin să audieze pe Fichte și Schleiermacher. Este decepționat de Fichte și de naționalismul lui. Mai mult chiar decât Goethe, Schopenhauer este imun la febra naționalistă a epocii. Totuși în 1813 entuziasmul lui Fichte îl prinde. Fichte voia (în

*Discursuri către națiunea germană*) un război de eliberare de sub dominația napoleoniană. Schopenhauer ajunge până acolo încât își procură echipament militar, dar prudența îl reține la timp. Se disculpă spunând că, până la urmă, Napoleon nu face decât să ofere o expresie liberă a pasiunii de a se afirma (mai târziu: voința de a trăi). În loc de a participa la război, se retrage în Thuringia, unde își scrie teza de doctorat. Începe să fie deranjat de tagma femeiască pe care o prezintă: sexul nu știi pentru că frumos.

În 1813 primește titlul de doctor în filosofie cu lucrarea *Împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente*. Se întoarce la Weimar, unde se ceartă violent cu mama sa care-l acuză că este arrogant și nesuferit. Acum îl cunoaște pe Goethe și laudele acestuia o exasperează pe Johanna. Deranjată, mama îl reneagă și Schopenhauer profetește o zi când ea va fi cunoscută numai pentru simplul fapt că i-a fost mamă. Pleacă pentru a nu mai reveni. Se mută la Dresda, scrie, la îndemnul lui Goethe, despre teoria culorilor (1816) și intră în contact cu filosofia indiană prin intermediul lui Fr. Schlegel. Își consacră eforturile operei celei mari (*Lumea ca voință și reprezentare*) care va fi editată în 1819. Își face reclamă față de editor și spune că lucrarea sa este un sistem original, clar, inteligibil, riguros și nu lipsit de frumusețe. Despre opera lui spune că va fi în viitor, ocazie a încă o sută de cărți. La 30 de ani Schopenhauer publică *Lumea ca voință și reprezentare*. Prin comparație, Kant oferă omenirii *Critica rațiunii pure* la 57 de ani. Geniu precoce, ca și Schelling, Schopenhauer va trăi mai apoi din adaosuri și completări la marele lui op. Zeul nu l-a iertat: câinele care lată de timpuriu, turbează.

Călătorește iarăși la Veneția, unde voia să-l întâlnească pe Byron, având cu sine o recomandare din partea lui Goethe. Se simțea înrudit cu Byron, și Schopenhauer, misoginul feminist, nu se poate întâlni cu Byron din cauza unei femei. În timp ce se plimba cu gondola pe canalurile Veneției, femeia care-l însoțea nu își putea desprinde ochii de pe obrazul unui tânăr cu care gondola lor se încrucișase. Enervat, Schopenhauer jură să-l urască pe acela care a îndrăznit să-și oprească prea mult privirea pe aleasa lui întâmplătoare. Îndrăznețul era, nici nu mai încapă vorbă, Byron. Așa s-au ne-întâlnit doi oameni pentru care pământul era prea mic.

Necazuri financiare îl obligă să se reîntoarcă în Germania (banca unde avea depuși banii a dat faliment). Reușește, prin învățătura de negustor primită de la tatăl său, să-și recupereze întregul cont, pe al său și pe acela al mamei și surorii sale. Neliniștit, vrea o slujbă sigură. E,

de fapt, singura aventură care îi tulbură monotonia studiului. Speră să aibă ocazia să-și facă filosofia cunoscută la mari universități germane. Pleacă la Berlin pentru a se acredita docent. Culmea ironiei, din comisia de acreditare făcea parte și Hegel pe care-l detesta, și se vor detesta reciproc. Reușește totuși, și în 1822 este chemat la Berlin ca privat'-docent. Vanitatea îi cere mai mult. Își fixează orele de curs în același timp cu Hegel, aflat la apogeul carierei sale. Rezultatul? În afara câtorva rătăciți, Schopenhauer vorbește unui amfiteatru gol. Demisionează și se răfuiește cu Hegel în a doua ediție a *Lumii ca voință și reprezentare* (1844) și în *Filosofia Universitară*. Era convins că la Congresul de filosofie de la Gotha s-a pus anatema pe numele său. Blestemă întreaga filosofie universitară și se consolează cu aforisme în care spune că progresul filosofiei se poate realiza numai dincolo de porțile desuetelor Academii. Hegel moare răpus de holeră, în 1831, și Schopenhauer nu-și ascunde satisfacția.

*Lumea ca voință și reprezentare* nu atrage atenția și librarii sunt nevoiți să o vândă ca o simplă hârtie. Va cita mai târziu, după ce află acest aspect, pe Lichtenberger: operele de acest gen sunt ca o oglindă. Dacă un măgar se privește în ea, nu se poate aștepta să vadă un înger.

În 1836 publică *Voința în natură*, încorporată apoi în ediția a doua a *Lumii ca voință...* (1884). În 1841 îi apar *Cele două probleme fundamentale ale moralei*, și ea fără vreun succes deosebit. Cărțile lui se îngălbeneau în raft, nedesfăcute. Anul 1844 aduce la lumină ediția a doua a *Lumii ca voință...* cu un succes neexagerat. Abia în 1851 Schopenhauer forțează publicul să-l recunoască prin publicarea celor două volume reunite sub titlul *Parerga și Paralipomena*. E un fel de „dincolo de carte și resturi.” Lucrarea va fi tradusă în limba engleză sub titlul *Eseuri*. Cartea e o izbândă pentru public, nu una și pentru autor care este dezamăgit de micimea cunoștințelor contemporanilor. Intră în schimb, prin ea, în lume și brutalizează lumea care l-a refuzat până atunci. E răzbunarea lui Schopenhauer, el, misoginul și cinicul pesimist. Din această operă de o lectură foarte agreabilă, Schopenhauer va primi drept remunerare 20 de exemplare gratuite. Are și lumea răzbunarea ei. E dificil să fii optimist în asemenea condiții. Subtil și ironic, *Parerga...* face o breșă prin care autorul este și văzut și recunoscut. Se schimbă. El, retrasul, ascunsul, își savurează acum gloria. Își angajează un secretar special care culege din ziare și reviste tot ce se scrie despre el, se înfurie pe un obscur ziarist care se miră de gloria lui și care îi reproșează că este doar un prooroc al gloriei. Nu mai servește masa în insalubra lui pensiune de două camere. La masa:



zilnic, la Hotel d'Angleterre unde-și prezintă tabieturile. Așază pe masă o piesă de aur pe care, la plecare, o bagă în buzunar. Exasperat, un chelner îl întreabă ce semnifică aceste gesturi invariabile. Schopenhauer răspunde că va da piesa săracilor în prima zi când va auzi pe ofițerii englezi vorbind de altceva decât de cai, femei și câini. Trăiește, în schimb, tot singur, împărțind singurătatea cu un câine căruia îi spune Atma (termen al Brahmanilor prin care desemnau sufletul lumii). Răutăcioșii din Frankfurt numeau însă câinele „Schopenhauer junior”

Gloria mea, își anunță Schopenhauer, în scris, un prieten, crește în proporție cubică, nu aritmetică și nici geometrică. Se plânge, ca un sofist, că vizitatorii vor să-i sărute mâna la plecare și este măgulit când lumea îl întreabă care-i este ziua de naștere pentru a o sărbători în familie. Se întreabă, vanitos, ce va spune lumea despre el în anul 2100. Universitățile ies din vinovata lor ignorare și încep să întrebe de Schopenhauer. Își capătă cel mai fidel public în clasa mijlocie care află în el un filosof care nu îi servește jargoane pretențioase și himere metafizice, ci un expozeu inteligibil. Străinătatea îl vede ca pe o nouă stea a filosofiei. Gloria a venit, chiar dacă un pic prea târziu. A avut însă meritul de a fi fost efectivă și completă. Adică a făcut și discipoli, dar și adversari.

Misogin, dar practicant al femeii, zgârcit și iute iubitor de arginți, Schopenhauer lasă în urma sa lumea, la 72 de ani, răpus, nu de o filosofie sau alta, ci de o banală congestie pulmonară. În 1860 scena lumii pierde pe unul din cei mai străluciți actori în ei. Unul care a jucat pe o scenă pe care și-a construit-o singur și a jucat parodia vieții în regie proprie.

Europa anului 1860 se întoarce cu entuziasm spre filosofia aceluia care exprima disperarea în 1815. La 21 septembrie 1860, singur, așa cum a trăit mai toată viața, se așază la masă pentru a dejuna. Dejunul lui, din acea ultimă zi, a fost timpul. Timpul și neuitarea pe care ne-a lăsat-o. Așa, ca să știm nu doar că a fost odată cineva pe care-l chema Schopenhauer, ci ca să știm că a fost Schopenhauer..

A.A

## Notă asupra traducerii

Când ni s-a propus și, să recunoaștem, am fost onorați să traducem *Lumea ca voință și reprezentare*, ne-am întrebat: cum de acest monument al culturii universale, mai acasă prin Eminescu în România decât în Germania, după cum remarcă un distins critic și estetician, nu a fost tălmăcit încă în limba *Scrisorii I, Luceafărului, Glosei, Cu mâne zile îți adaogi, Veneției*, pentru a nu aminti decât câteva din capodoperele în care se vehiculează atât de firesc ideile filosofice schopenhauriene.

Junimiștii îl cunoșteau și îl venerau pe marele gânditor, iar la începutul sec. XX și în perioada interbelică, literații noștri erau influențați de voluntarismul lui Nietzsche, urmaș fidel al lui Schopenhauer. Totuși discipolul a fost tradus, iar profesorul nu. Aceeasi soartă a avut-o și I. Kant. Dar cu toate că este recunoscut idealist subiectiv, părintele filosofiei moderne vede totuși lumina tiparului sub dominația totalitarismului comunist, prin cele trei cărți de căpătâi ale sale: *Critica rațiunii pure, Critica facultății de judecată și Critica rațiunii practice*. Deci nu ideologia era piedica.

După ce am pornit la treabă, doar câteva pagini ne-au fost suficiente să realizăm motivul: *este imposibil*. Așa a răspuns unul din traducătorii Magdei Isanos (este vorba despre Kurt W. Treptow) atunci când a fost întrebat public de ce nu a tradus din Eminescu.

Și Schopenhauer este unul dintre aceia despre care se poate spune că este imposibil de tradus. Depășește cu mult puterile unui singur om chiar pentru o întreagă viață. Și iată de ce.

În primul rând trebuie să amintim concepția marelui gânditor despre modul de a se exprima al confrăților săi. El îl critică chiar pe maestrul său, e vorba de Kant, pentru limbajul ales și fraza dichisită,

„în frac”, special greoaie pentru a impresiona printr-o anume morgă intelectuală. Și astfel, Schopenhauer recurge la un stil liber ales, neîncorsetat de normele rigide impuse de clasicii sec. al XVII-lea și desăvârșite de iluminisții secolului următor. Rezultă de aici un limbaj filosofic de o manieră strict profesională, amestec al stilurilor științific și poetic, unde termeni cu o precizie strictă din mai toate domeniile (matematică, fizică, chimie, biologie, istorie, mitologie, religie, lingvistică etc., etc.) sunt alăturați cu o ușurință greu de închipuit termenilor populari, sau chiar celor din argou și jargon, de multe ori aceștia din urmă păstrând sensuri ambigui. Nici nu pare șocant când în aceeași propoziție întâlnim cuvinte cum sunt *intelect* și *cârpăceală*. A traduce Schopenhauer, dar credem că și pentru a-l studia sau numai lectura, presupune a avea pe masa de lucru toate enciclopediile așezate pe domenii de specialitate.

Credem că este scriitorul cu cel mai bogat vocabular din lume. Om de știință și artist totodată, Schopenhauer recurge atât la vocabular de strictă specialitate, dar și la figurile limbajului, astfel întâlnim metafore, metonimii, sinecdoce, epitete, comparații, repetiții - adeseori simetrice - dar și antifraze (abundă ironiile, oximoroanele, litotele). Deseori „se joacă” cu superlativale pe care le asociază chiar termenilor ce conțin ideea de superlativ, de tipul: „cel mai dintâi și mai imediat”, „desăvârșit de superior”, dar nu mai exemplificăm fiindcă acestea abundă și, veți vedea, nu supără nici urechile celor mai exigenți lingviști.

Alte dificultăți pe care le presupune traducerea în limba română a operei lui Schopenhauer sunt numele proprii și o serie de noțiuni din gândirea antică orientală. Vasta cultură a filosofului ne poartă prin toată lumea civilizată din antichitatea chineză și indiană, la cea egipteană și greco-romană și până la mijlocul secolului trecut, impunând europenilor multe cuvinte noi, care în românește, în bună parte, nu sunt adoptate, iar în germană și franceză apar transcrise, în mod firesc, după spiritul acestor limbi. Un exemplu, chiar din Europa: filosoful grec Stobeos apare în literatura noastră de specialitate când după latinescul Stobeus, când după germanul Stoben (iar în franceză, Stobé). În ce privește numele indiene am preferat transpunerea după micul dicționar din Ramayana, ale cărei traducere, note și glosar sunt semnate de George Demetrian (Editura pentru literatură, Buc., 1968). Am fost însă nevoiți să propunem și câteva neologisme, neîntâlnind corespondențe românești.

Dacă acestea sunt dificultățile vocabularului, în sintaxă sunt încă și mai mari. După cum am afirmat mai sus, Schopenhauer se exprimă liber. Și ca un contemplator rafinat al lumii „privită de departe și de sus, dar și de aproape și în amănunt” își adaptează stilul convingător (am vrut să spunem științific, cu bogate argumentații, demonstrații, raționamente și problematizări) cu unul explicit, mai pe înțelesul tuturor. În felul acesta frazele devin arborescente (nu întâlnim rar fraze cu peste douăzeci de propoziții, acestea la rândul lor cu multiple determinări), adeseori autorul recurgând la perioade și paralelisme sintactice sinonimice, antitetice și sintetice, în care acordurile de la distanță sunt frecvente ca și afirmațiile prin negație, uneori dublă.

De aceea spunem că specialiștilor care vor întâlni unele adaptări mai puțin reușite și ni le vor semnală, le vom fi recunoscători și vom ține cont, într-o viitoare ediție, de toate sugestiile pertinente.

Acum dorin ca *imposibilul* să fi devenit *posibil*.

Traducătorii

## PREFAȚA PRIMEI EDITION

Dacă vrei să citești această carte astfel încât să o înțelegi foarte ușor, va trebui să urmezi indicațiile prezentate în continuare.

Cititorului i se propune o gândire unică. Totuși, în pofida eforturilor mele, mi-ar fi fost imposibil să-i ofer accesul la ea pe o cale mai scurtă decât această lucrare de mare întindere.

Această gândire este, după părerea mea, aceea care e căutată de atâta timp și a cărei căutare se numește filosofie, aceea care este considerată, de cei care cunosc istoria, la fel de greu de găsit ca piatra filosofală. Dar trebuie să ne amintim de cuvintele înțelepte ale lui Pliniu: „Multe lucruri sunt socotite imposibile până în ziua când sunt realizate.” (Hist. nat., VII, 1).

Această gândire, pe care vreau să o fac cunoscută aici apare succesiv, după punctul de vedere din care este privită, ca fiind ceea ce se numește metafizică, ceea ce se numește etică și ceea ce se numește estetică; și la drept vorbind, ea trebuie să fie toate acestea în același timp, dacă ea este ceea ce am spus deja că este.

Când este vorba despre un *sistem de gândire*, acesta trebuie în mod necesar să se prezinte într-un sistem arhitectonic; cu alte cuvinte, fiecare parte a sistemului trebuie să suporte o altă, fără ca reciproca să fie adevărată; piatra de temelie susține tot restul fără ca restul să o susțină, iar vârful este susținut de rest, fără ca el să susțină nimic. Dimpotrivă, când este vorba despre o *gândire unică*, oricât de amplă ar fi ea, aceasta trebuie să se prezinte sub forma celei mai perfecte unități. Fără îndoială că, deși procedeul ușurează expunerea, ea suferă când este prezentată în părți separate, dar ordinea acestor părți este o ordine organică, astfel încât fiecare parte a sa contribuie la menținerea

întregului și, la rândul său, este menținută din întreg; nici una dintre ele nu este nici prima, nici ultima; gândirea în întregul ei își datorează limpezimea fiecărei părți și nu există nici o parte oricât de mică ar fi care să poată fi înțeleasă bine dacă mai întâi nu a fost înțeles întregul. - Or, este necesar ca o carte să aibă un început și un sfârșit, și tocmai prin aceasta se va deosebi întotdeauna de un organism; dar, pe de altă parte, conținutul va trebui să semene cu un sistem organic: de unde rezultă că în acest caz există o contradicție între formă și materie.

Așa stând lucrurile, nu există decât o recomandare pentru cel ce va voi să pătrundă în gândirea propusă aici; aceea de a citi cartea de două ori, prima dată cu multă răbdare, o răbdare care va fi dobândită dacă cititorul va fi convins că începutul presupune sfârșitul, aproape la fel cum sfârșitul presupune începutul, și chiar că fiecare parte o presupune pe fiecare dintre cele care urmează, așa cum și acestea o presupun la rândul lor. Spun „aproape” deoarece situația nu este exact la fel și nu am neglijat cu bună știință nimic din ceea ce putea să facă înțelese dintr-o dată lucruri care nu vor fi explicate pe de-a-întregul decât mai departe și nici, în general, nimic din ceea ce poate contribui ca ideea să devină mai sesizabilă și mai limpede. Acest rezultat ar fi putut chiar fi atins până într-un anumit punct, dacă cititorul nu s-ar gândi la urmările posibile; în loc să se bazeze exclusiv pe pasajul pe care îl are în fața ochilor ceea ce face să apară posibilitatea ca la contradicțiile reale și numeroase care deja există între gândirea autorului, pe de o parte, și opiniile timpului și fără îndoială și ale cititorului, pe de altă parte, să se adauge altele, presupuse și imaginare, în număr suficient de mare pentru a da aparența unui violent conflict de idei la ceea ce în realitate nu este decât o simplă neînțelegere; dar suntem cu atât mai puțin dispuși să vedem în aceasta o neînțelegere, cu cât autorul a reușit prin mari eforturi să dea expunerii sale claritate și expresiilor sale limpezime, astfel încât să nu se lase nici o îndoială asupra sensului pasajului cu care cititorul este în contact imediat și direct, deși nu a putut exprima toate raporturile acestuia cu restul gândirii sale. De aceea, așa cum deja am spus-o, prima lectură presupune răbdare, o răbdare bazată pe ideea ca la a doua lectură foarte multe lucruri, poate chiar toate, vor apărea într-o lumină cu totul nouă. De altfel, încercând cu conștiinciozitate să se facă înțeles pe deplin și chiar cu ușurință, autorul se va putea afla în situația de a se repeta uneori; autorul va trebui seuzat, având în vedere dificultatea subiectului. Structura ansamblului pe care el îl prezintă, și care nu se oferă sub forma unei înlănțuiri de idei, ci sub aceea a unui

tot organic, îl obligă, de altfel, să revină încă o dată asupra anumitor aspecte ale expunerii sale. De asemenea, trebuie scuzată această structură specială, și accentuata dependență a părților una față de alta, dacă nu am putut recurge la folosirea, de obicei prețioasă, a unei împărțiri în capitole și paragrafe și m-am limitat la o dispunere în patru părți esențiale, care sunt ca patru puncte de vedere diferite. Parcursând aceste patru părți, lucrul cel mai important este să nu se piardă din vedere, în cadrul detaliilor tratate succesiv, gândirea capitală de care depind și nici desfășurarea generală a expunerii. Aceasta este prima și indispensabila mea recomandare către cititorul răuvoitor (spun răuvoitor, pentru că fiind filosof el are de a face cu un alt filosof, care sunt eu). Sfatul care urmează nu este mai puțin necesar.

Într-adevăr, în al doilea rând, trebuie să fie citită, înaintea cărții propriu-zise, o introducere care, este adevărat, nu face parte din lucrarea de față, fiind publicată acum cinci ani sub titlul *Despre cvadrupla rădăcină a principiului rațiunii suficiente; eseu de filosofie*. Dacă această introducere nu este cunoscută și ca urmare cititorul nu este pregătit, atunci el nu va reuși să pătrundă cu adevărat sensul acestei cărți; ceea ce cuprinde această introducere se referă la această lucrare, ca și cum ar face parte din ea. Trebuie să mai spun că dacă ea nu ar fi apărut cu câțiva ani în urmă, nu ar putea fi așezată ca o introducere propriu-zisă în fruntea acestei lucrări; ea ar trebui încorporată în Cartea întâi; aceasta are, într-adevăr, câteva lacune, lipsindu-i tocmai aspectele prezentate în eseu mai sus amintit; de aici și imperfecțiunile care nu pot fi remediate decât recurgând la *Cvadrupla rădăcină*. Însă respingem ideea să mă repet sau să mă torturez pentru a căuta alte cuvinte prin care să spun ce am spus deja, și de aceea am preferat cealaltă cale; dar nu pentru că nu aș fi putut prezenta o expunere mai bună a conținutului eseului menționat, chiar și numai pentru că l-aș fi lipsit de anumite concepte pe care mi le impuneau atunci un respect excesiv față de doctrina lui Kant, cum ar fi categoriile, simțul intim și sensibilitatea exterioară etc. Totuși, trebuie să o spun, dacă aceste concepte ar rămâne și aici, aceasta s-ar datora faptului că nu le-am studiat încă suficient, astfel încât ele ar constitui numai un accesoriu, fără nici o legătură cu subiectul meu principal, și prin urmare cititorului îi va fi ușor să facă el însuși corecțiile necesare în cele câteva pasaje ale eseului la care mă refer eu. Această precizare fiind făcută, trebuie înainte de toate înțeles, cu ajutorul acestei scrieri, ce este principiul rațiunii suficiente, ce

înseamnă el, la ce se aplică și la ce nu se aplică și, în sfârșit, că el nu preexistă tuturor lucrurilor, adică lumea întreagă ar exista numai ca o consecință a acestui principiu și în conformitate cu el, ca fiind corolarul lui, ci dimpotrivă, el este pur și simplu forma sub care obiectul, de orice natură ar fi el, este cunoscut de subiect, care îi impune condițiile sale în virtutea faptului că el este un individ conștient; trebuie, repet, să fie înțelese mai întâi aceste lucruri pentru a se putea pătrunde în metoda de gândire care este prezentată aici pentru prima dată.

Și tot pentru că nu am vrut, fie să mai repet cuvânt cu cuvânt, fie să spun același lucru cu expresii mai puțin nimerite, cele mai bune pe care le-am putut găsi fiind deja folosite, am lăsat în lucrarea de față și o altă lacună; într-adevăr, am lăsat la o parte ceea ce am expus în eseul meu *Despre văz și despre culori*, care și-ar fi găsit locul foarte bine aici, fără nici o singură modificare. Este necesar, într-adevăr, ca în prealabil să fie cunoscută și această mică lucrare.

În sfârșit, am o a treia rugămintă către cititor, dar ea se înțelege de la sine: îi cer într-adevăr să cunoască un fapt, cel mai important care s-a produs în decursul a douăzeci de secole de filosofie, și totuși atât de apropiat de noi, și anume principalele opere ale lui Kant. Efectul pe care ele îl produc asupra unui spirit care se pătrunde cu adevărat de ele nu se poate compara mai bine, am spus-o și cu altă ocazie, decât cu operația de cataractă. Și pentru a continua comparația, voi spune că scopul pe care îl urmăresc eu este de a dovedi că ofer persoanelor scăpate de cataractă prin această operație ochelari care se fac pentru oameni ca ei și care nu ar fi putut fi folosiți, evident, înainte de operație. - Totuși, dacă iau ca punct de plecare ceea ce a stabilit acest mare spirit, nu este mai puțin adevărat că un studiu atent al scrierilor sale m-a condus la descoperirea unor erori considerabile, pe care trebuia să le izolez, să le evidențiez, pentru a-i purifica doctrina, și, păstrând numai partea cea mai bună din ea, să pun în lumină părțile excelente și să le utilizez. Dar cum, pe de altă parte, nu puteam să-mi întrerup și să-mi complic expunerea amestecând o discuție continuă despre Kant, am consacrat un Apendice special acestei probleme. Și dacă, așa cum am spus, lucrarea mea cere cititori familiarizați cu filosofia lui Kant, ea vrea ca ei să cunoască și Apendicele despre care vorbesc; de aceea, din acest punct de vedere, cel mai nimerit ar fi să se înceapă prin citirea Apendicelui, cu atât mai mult cu cât prin conținutul său el are legături strânse cu ceea ce face obiectul Cărții întâi. Numai că nu se putea evita ca, având în vedere natura



subiectului, Apendicele să nu se refere, ici și colo, la lucrarea însăși; de unde rezultă că, fiind parte capitală a operei, el trebuie citit de două ori.

Așadar, filosofia lui Kant este singura cu care este strict necesar ca cititorul să fie familiarizat pentru a înțelege ce vreau să spun eu. Iar dacă cititorul a frecventat și școala divinului Platon, atunci va fi și în mai mare măsură în stare să primească ideile mele și să se lase pătruns de ele. Acum, presupuneți că el, cititorul, a primit binefacerea cunoașterii Vedelor, a acestei cărți a cărei înțelegere ne-a fost revelată de Upanișade - și, după părerea mea, în aceasta constă cel mai real avantaj pe care acest secol încă tânăr îl are asupra celui precedent, căci eu cred că influența literaturii sanscrite nu va fi mai puțin profundă decât a fost în secolul al XV-lea renașterea culturii grecești - presupuneți un asemenea cititor, care a primit lecțiile primitivei înțelepciuni hinduse și care le-a asimilat, atunci el va fi pregătit în cel mai înalt grad să înțeleagă ceea ce vreau eu să-l învăț. Doctrina mea nu i se va părea deloc, precum și altele, străină, și cu atât mai puțin dușmănoasă; căci eu aș putea, dacă nu aș fi considerat orgolios, să spun că printre afirmațiile izolate pe care ni le prezintă Upanișadele, nu este nici una care să nu rezulte, ca o consecință ușor de sesizat, din gândirea pe care o voi expune, cu toate că aceasta, în schimb, nu se găsește încă în Upanișade.

Dar văd că cititorul fierbe de nerăbdare și, lăsând în sfârșit să-i scape un reproș prea mult timp reținut, se întreabă cum de îndrăznesc eu să ofer publicului o lucrare punându-i condiții și formulând exigențe dintre care primele două sunt excesive și indiscrete, și aceasta într-o perioadă atât de bogată în gânditori, încât nu este an în care numai în Germania tipografiile să nu furnizeze publicului cel puțin trei mii de lucrări pline de idei originale, indispensabile, fără a mai vorbi de nenumăratele publicații periodice și de cotidienele în număr infinit, într-o perioadă când suntem foarte departe de o lipsă de filosofi, și noi, și profunzi, când Germania singură are filosofi în viață câți nu au existat în mai multe secole trecute la un loc. Cum, va spune cititorul supărat, cum să citești cărțile atâtor filosofi, dacă, pentru a citi o singură carte, e nevoie de atâtea ceremonii?

La toate aceste reproșuri, nu am nimic de răspuns, absolut nimic; sper totuși să fi meritat recunoștința cititorilor care mi le vor face, avertizându-i la timp să nu piardă nici o clipă cu citirea unei cărți de pe urma căreia nu se vor alege cu nici un folos dacă nu respectă condițiile pe care le-am menționat eu, să renunțe așadar să o citească,

cu atât mai mult cu cât nu le va conveni ce vor afla; cartea se adresează mai degrabă unui grup de *pauci homines* și va trebui să aștepte, liniștită și cu modestie, să întâlnească cele câteva persoane care, printr-un spirit cu adevărat deosebit, vor fi în măsură să o înțeleagă. Căci, fără a mai vorbi de dificultățile care trebuie învinse și de efortul care trebuie depus, pe care le impune cititorului cartea mea, care va fi omul, în aceste timpuri când savanții noștri au ajuns la această magistrală stare de spirit de a confunda cu toții paradoxul cu eroarea, care va fi omul cultivat care va accepta să intre în relație cu o concepție cu care este în dezacord în aproape toate privințele în care el are deja formate convingeri și crede că deține adevărul? Și, în plus, cu deziluzie vor avea cei care, bazându-se pe titlul lucrării, nu vor găsi nimic din ceea ce se așteptau să găsească, din simplu motiv că ei au învățat arta de a specula de la un mare filosof, autor de cărți înduioșătoare, care are o singură mică slăbiciune; consideră toate ideile pe care le-a învățat și le-a asimilat în spiritul său înaintea vârstei de cincisprezece ani drept tot atâtea idei fundamentale înnăscute ale spiritului omenesc. Într-adevăr, în acest caz decepția va fi și mai puternică. De aceea, sfatul meu pentru cititorii în discuție este foarte precis, să nu-mi citească lucrarea.

Dar prevăd că ei nu vor ierta atât de ușor. Iată un cititor care a ajuns la sfârșitul prefeței pentru a găsi această recomandare; și totuși a dat niște bani pe carte; cum îi va recupera? Nu am decât o singură cale de salvare: îi voi reaminti că sunt și alte moduri de a folosi o carte în afară de cel care constă în a o citi. Aceasta va putea, la fel ca și altele multe, să servească la umplerea unui gol din bibliotecă: legată frumos, va arăta bine pe raft. Sau, dacă are vreo prietenă inteligentă, o va putea pune pe masa ei de lucru sau pe măsuta ei pentru ceai. Sau, în sfârșit - ceea ce ar fi cel mai bine și îi recomand în mod deosebit să o facă - va putea să întocmească o recenzie critică.

Toate acestea le-am spus pentru a glumi; dar, în această existență de care nu știm dacă trebuie să râdem sau să plângem, trebuie să facem loc și glumei; nu există nici o publicație atât de serioasă încât să și-o refuză. Acum, pentru a reveni la seriozitate, prezint această carte publicului cu ferma convingere că mai devreme sau mai târziu îi va întâlni pe cei pentru care a fost scrisă; în plus, mă bazez liniștit pe ideea că și ea va avea destinul care este dat oricărui adevăr, indiferent de domeniul de cunoaștere la care acesta se referă; chiar și cel mai

important; pentru ea, gloria de care se va bucura o clipă constituie întreruperea lungii perioade de timp în care a fost considerată paradox, de aceea în care va fi trecută în rândul banalităților. În ceea ce îl privește pe autor, acesta, cel mai adesea, nu vede din aceste trei epoci decât prima; dar ce importanță are? Dacă existența omenească este scurtă, adevărul are brațele lungi și se impune greu. Să spunem deci adevărul.

*Scrisă la Dresda, august 1818*

# **CARTEA ÎNTÂI**

## ***LUMEA CA REPRESENTARE***

### **PRIMUL PUNCT DE VEDERE**

**Reprezentarea supusă principiului rațiunii suficiente**

**Obiectul experienței și al științei**

***Ieși din copilărie, priletește-te, trezește-te.***

***(J. - J. Rousseau)***

## §1.

Lumea este reprezentarea mea. Această propoziție este un adevăr pentru orice ființă vie și înzestrată cu gândire, deși numai la om el ajunge să se transforme în cunoaștere abstractă și conștientă. De îndată ce este capabil să-l aducă în această stare, se poate spune că în el s-a născut spiritul filosofic. El deține atunci întreaga certitudine că nu cunoaște nici un soare, nici un pământ, ci numai un ochi care vede acest soare, o mână care atinge acest pământ; el știe, într-un cuvânt, că lumea de care este înconjurat nu există decât ca reprezentare în raportul său cu o ființă care percepe, care este omul însuși. Dacă există un adevăr ce poate fi afirmat a priori, acesta este singurul; căci el exprimă lumea oricărei experiențe posibile și imaginabile, concept cu mult mai general decât chiar cele de timp, de spațiu și de cauzalitate care îl implică. Fiecare dintre aceste concepte, într-adevăr, în care am recunoscut forme diverse ale principiului rațiunii, nu este aplicabil decât la un tip determinat de reprezentări; distincția dintre subiect și obiect, dimpotrivă, este modul comun tuturor, singurul în care se poate concepe o reprezentare oarecare, abstractă sau intuitivă, rațională sau empirică. Deci, nici un adevăr nu este mai sigur, mai absolut, mai evident decât acesta: tot ceea ce există, există pentru gândire, adică întregul univers nu este obiect decât în raport cu un subiect, percepție în raport cu un spirit care percepe, într-un cuvânt, el este pură reprezentare. Această lege se aplică firește întregului prezent, întregului trecut și întregului viitor, la ceea ce este departe, ca și la ceea ce este aproape de noi; căci ea este adevărul spațiului și timpului înseși, grație cărora reprezentările particulare se disting unele de altele. Tot ceea ce lumea cuprinde sau poate cuprinde se află în această dependență necesară față de subiect și nu există decât pentru subiect. Deci lumea este *reprezentare*.

De altfel, acest adevăr este departe de a fi nou. El a constituit deja baza unor considerații sceptice de la care pornește filosofia lui Descartes, dar primul care a formulat-o într-un mod categoric a fost Berkeley; prin aceasta el a adus filosofiei un serviciu nemuritor, deși restul doctrinelor sale nu merită să trăiască deloc. Marea greșală a lui Kant, așa cum arăt în Apendicele care îi este dedicat, a fost că a neglijat acest principiu fundamental.

În schimb, acest important adevăr a fost admis devreme de înțelepții Indiei, din moment ce apare ca fiind însăși baza filosofiei

vedantă, atribuită lui Vyâsa. În legătură cu acest lucru, avem mărturia lui W. Jones, în ultima sa dizertație având ca temă *filosofia asiatică*: „Dogma esențială a școlii vedante constă nu în a nega existența materiei, adică a solidității, a impenetrabilității, a întinderii (negație care, într-adevăr, a fi absurdă), ci numai în a reforma în această privință gândirea obișnuită și în a susține că această materie nu are o realitate independentă de percepția spiritului, existență și perceptibilitate fiind doi termeni echivalenți<sup>1</sup>.”

Această simplă indicație demonstrează suficient existența în vedantism a realismului empiric asociat cu idealismul transcendental. Tocmai din acest unic punct de vedere și ca pură reprezentare va fi studiată lumea în această primă Carte. O asemenea concepție, de altfel absolut adevărată în ea însăși, este totuși exclusivă și rezultă dintr-o abstractizare operată cu bună știință de spirit; cea mai bună dovadă constă în aversiunea naturală a oamenilor de a admite că lumea nu este decât o simplă reprezentare, idee totuși de necontestat. Dar această abordare, ce nu se referă decât la o suprafață a lucrurilor, va fi completată în cartea următoare cu un alt adevăr, mai puțin evident, trebuie să o mărturisim, decât primul: cel de-al doilea care, într-adevăr, pentru a putea fi înțeles, necesită o cercetare mai aprofundată, un mai mare efort de abstractizare, în sfârșit o discociere a elementelor eterogene, însoțită de o sinteză a principiilor asemănătoare. Acest adevăr auster, foarte potrivit pentru a-l face pe om să gândească, dacă nu pentru a-l face să tremure, poate și trebuie să fie enunțat alături de celălalt astfel: „Lumea este voința mea.”

Dar până atunci, trebuie, în această primă Carte, să examinăm lumea sub unul singur dintre aspectele sale, cel care servește drept punct de plecare al teoriei noastre, adică proprietatea pe care o are de a fi gândită. De acum trebuie să considerăm toate obiectele prezente, inclusiv propriul nostru corp (acest aspect va fi dezvoltat mai târziu), ca tot atâtea reprezentări și să nu le mai denumim niciodată altfel. Singurul lucru de care se va face abstracție aici (oricine, sper, se va putea convinge în continuare) este numai voința, care constituie cealaltă latură a lumii: dintr-un prim punct de vedere, într-adevăr, această lume nu există absolut decât ca *reprezentare*; dintr-un alt punct de vedere, ea nu există decât ca voință. Este o realitate care nu poate fi limitată nici la primul, nici la al doilea dintre aceste elemente, care ar fi un obiect în sine (și din nefericire aceasta este deplorabila transformare pe care a suferit-o, în mâinile lui Kant, lucrul în sine),

<sup>1</sup> Textul în l. engleză (p. 4)

această pretinsă realitate, spuneam, este o pură himeră, o flăcăruie înșelătoare care este bună numai pentru a-l face să se rătăcească pe filosoful care o adoptă ca atare.

## §2

Cel care cunoaște tot restul, fără a fi cunoscut el însuși, este subiectul. Subiectul este, prin urmare, acel *substratum* al lumii, condiția invariabilă, întotdeauna subînțeleasă a oricărui fenomen, a oricărui obiect; căci tot ce există, există numai pentru subiect. Iar acest subiect fiecare îl găsește în sine. În funcție de cât cunoaște, și nu în funcție de gradul în care el este obiect de cunoaștere. Chiar propriul nostru corp este deja un obiect și, prin urmare, merită numele de reprezentare. El nu este, într-adevăr, decât un obiect printre alte obiecte, supuse acelorași legi ca și acestea; numai că este un obiect imediat. Ca orice obiect de intuiție el este supus condițiilor formale ale gândirii, timpului și spațiului, de unde se naște pluralitatea.

Dar subiectul însuși, principiul care cunoaște fără a fi cunoscut, nu cade sub incidența acestor condiții; căci el este întotdeauna presupus implicit de către ele. Lui nu i se poate aplica nimic, nici pluralitate, nici categoria opusă, unitatea. Așadar, noi nu cunoaștem niciodată subiectul; el este acela care cunoaște, peste tot unde este vorba despre cunoaștere.

Lumea, considerată ca reprezentare, singurul punct de vedere care ne preocupă aici, cuprinde două jumătăți esențiale, necesare și inseparabile. Prima este obiectul care are ca formă spațiul, timpul și, prin urmare, pluralitatea; a doua este subiectul care scapă dublei legi a timpului și a spațiului, fiind întotdeauna unul și invizibil în fiecare ființă care percepe. Se poate conchide că un singur subiect plus obiectul ar ajunge pentru a constitui lumea considerată ca reprezentare, la fel de completă ca milioanele de subiecți care există; dar dacă acest unic subiect care percepe dispare, atunci și lumea concepută ca reprezentare dispare o dată cu el.

Aceste două jumătăți sunt deci inseparabile, chiar și în gândire: fiecare dintre ele nu este reală și inteligibilă decât prin cealaltă și pentru cealaltă; ele există și încetează să existe împreună. Ele se limitează reciproc; acolo unde începe obiectul, se sfârșește subiectul. Această limitare mutuală apare în faptul că formele generale esențiale oricărui obiect: timp, spațiu și cauzalitate se pot extrage și deduce în întregime din chiar subiect, făcând abstracție de obiect; ceea ce se

poate traduce în limba lui Kant spunând că ele se află a priori în conștiința noastră. Dintre toate serviciile aduse de Kant filosofiei cel mai important constă poate în această descoperire. La aceasta eu adaug, în ce mă privește, că principiul rațiunii este expresia generală a tuturor acestor condiții formale ale obiectului, cunoscute a priori: că orice cunoaștere pur a priori își are sorgintea în conținutul acestui principiu, cu tot ce implică el; pe scurt, că în el este concentrată întreaga certitudine a cunoașterii noastre apriorice. Am explicat amănunțit, în *Dizertație despre principiul rațiunii*, cum este el condiția oricărui obiect posibil, ce înseamnă că un obiect oarecare este legat în mod necesar de altele, fiind determinat de acestea și determinându-le la rândul lui. Această lege este atât de adevărată încât întreaga realitate a obiectelor ca obiecte sau simple reprezentări constă numai în acest raport de determinare necesară și reciprocă; această realitate este deci pur relativă. Vom avea curând ocazia să dezvoltăm această idee. Am arătat, în plus, că această relație necesară, exprimată în mod general prin principiul rațiunii, îmbracă forme diverse, după deosebirile dintre clasele în care se încadrează obiectele din punct de vedere al posibilității lor, aceasta fiind o nouă dovadă a repartizării exacte a acestor clase. Presupun tot implicit, în lucrarea de față, că tot ce am scris în această disertație este cunoscut și se află în spiritul cititorului. Dacă nu aș fi expus aceste idei în altă parte, ele ar fi fost prezentate aici.

### §3

Cea mai mare diferență care trebuie semnalată între reprezentările noastre este aceea dintre starea intuitivă și starea abstractă. Reprezentările de ordin abstract nu formează decât o singură clasă, aceea a conceptelor, apanaj exclusiv al omului în această lume. Această facultate pe care o are el de a forma noțiuni abstracte și care îl deosebește de restul animalelor, este ceea ce s-a numit dintotdeauna *rațiune*<sup>1</sup>. Problema acestor reprezentări abstracte va fi tratată în mod special mai încolo; pentru moment, nu vom vorbi decât despre reprezentarea intuitivă. Aceasta cuprinde întreaga lume vizibilă, sau experiența în general, și condițiile care o fac posibilă. După cum am spus, Kant a arătat (și aceasta este o descoperire importantă) că timpul

Kant este singurul care a înțeles această concepție a rațiunii: face trimitere în această privință la Apendicele consacrat filosofiei sale și la lucrarea mea *Probleme esențiale ale eticii* (Despre bazele moralei, E.b. p. 148-154, ed. I)



și spațiul, aceste condiții sau forme ale experienței, elemente comune oricărei percepții și care aparțin tuturor fenomenelor reprezentate, că aceste forme, spuneam, pot fi gândite nu numai în *abstract*, ci și înțelese imediat în ele însele și în lipsa oricărui conținut; și a stabilit că această intuiție nu este o simplă fantomă rezultată dintr-o experiență repetată, ci ea este independentă față de aceasta și îi pune condițiile ei mai degrabă decât primește condiții din partea ei: într-adevăr, elementele timp și spațiu, așa cum le revelează intuiția a priori, reprezintă legile oricărei experiențe posibile. Acesta este motivul care, în *Dizertație despre principiul rațiunii*, m-a determinat să consider timpul și spațiul, percepute în forma lor pură și izolate de conținutul lor, ca fiind o clasă de reprezentări speciale și distincte. Am semnalat deja importanța descoperirii lui Kant care stabilește posibilitatea de a atinge printr-o observare directă și independentă a oricărei experiențe aceste forme generale de intuiție senzitivă, fără ca ele să-și piardă prin aceasta nimic din legitimitatea lor. descoperire care asigură în același timp punctul de plecare și certitudinea matematicilor. Dar mai există un aspect nu mai puțin important care trebuie menționat: principiul rațiunii, care, ca lege de cauzalitate și motivație, determină experiența, care, pe de altă parte, ca lege de justificare a raționamentelor, determină gândirea. Acest principiu poate îmbrăca o formă foarte specială, pe care am desemnat-o sub numele de principiul existenței: privit în raport cu spațiul, el dă naștere situații părților întinderii, care se determină una pe cealaltă la infinit.

Dacă, după ce a fost citită dizertația care servește drept introducere la lucrarea de față, s-a înțeles bine unitatea inițială a principiului rațiunii, sub diversitatea posibilă a expresiilor sale, se va înțelege cât de important este, pentru a pătrunde în profunzime esența acestui principiu, să fie studiat, mai întâi, în cea mai simplă dintre formele sale pure: timpul. Fiecare moment al duratei, de exemplu, nu există decât cu condiția de a-l distruge pe cel dinainte care i-a dat naștere, pentru a fi distrus și el la rândul lui: trecutul și viitorul, făcând abstracție de urmările posibile a ceea ce conțin, sunt lucrări la fel de vane ca cel mai van dintre vise; în aceeași situație se află și prezentul, care este o limită fără întindere și fără durată între celelalte două. Or, vom găsi același neant în toate celelalte forme ale principiului rațiunii, ne vom da seama că spațiul, ca și timpul, și tot ce există simultan în spațiu și în timp, pe scurt, tot ce are o cauză sau un scop, toate acestea nu au decât o realitate pur relativă: într-adevăr

lucrul nu există decât în virtutea sau în ochii unui altul de aceeași natură cu el și supus apoi aceleiași relativități. Această concepție, în esența ei, nu este nouă; tocmai în acest sens Heraclit constata cu melancolie fluxul etern al lucrurilor, Platon cobora realitatea la nivelul simplei devenirii care nu ajunge niciodată până la existență. Spinoza nu vedea în ele decât accidenteale substanței unice care numai ea există etern, iar Kant opunea lucrului în sine obiectele cunoașterii noastre ca pure fenomene. În sfârșit, antica înțelepciune a Indiei exprimă aceeași idee sub această formă: „Maya, vălul Iluziei, acoperind ochii muritorilor, îi face să vadă o lume despre care nu se poate spune dacă este sau nu este, o lume care seamănă cu visul, cu rațele soarelui pe nisip, când de departe călătorul crede că vede o pânză de apă sau o frânghie aruncată pe pământ pe care o ia drept șarpe. (Aceste comparații reiterate se găsesc în numeroase pasaje din Vede și din Puranas.) Concepția exprimată în comun de toți acești filosofi nu este alta decât aceea care ne preocupă în acest moment: lumea ca reprezentare, supusă principiului rațiunii.

#### §4

Dacă avem o idee clară asupra formei sub care principiul rațiunii apare în timpul privit în sine, formă de care depinde orice enumerare și orice calcul, prin această am ajuns la înțelegerea întregii esențe a timpului. Acesta, într-adevăr, se raportează în totalitate la această determinare specială a principiului rațiunii și nu are nici un alt atribut. Succesiunea este forma principiului rațiunii în timp, ea este, de asemenea, esența însăși a timpului. Dacă în plus, a fost înțeles bine principiul rațiunii, așa cum există el în spațiul pur, va fi fundamentată o dată pentru totdeauna și ideea de spațiu. Căci spațiul nu este altceva decât proprietatea de a se determina reciproc de care se bucură părțile întinderii; este ceea ce se numește situație. Iar studierea amănunțită a acestor diverse poziții și exprimarea rezultatelor dobândite în formulări abstracte care să le faciliteze folosirea constituie întregul obiect al geometriei. În sfârșit, dacă a fost înțeles perfect acest mod special al principiului rațiunii, care este legea cauzalității și care determină conținutul formelor precedente, timp și spațiu, precum și perceptibilitatea lor, adică materia, se va fi înțeles în același timp esența însăși a materiei ca atare, aceasta reducându-se în întregime la cauzalitate; acest adevăr se impune de îndată ce se reflectează asupra lui. Întreaga realitate a materiei rezidă, într-adevăr, în acțiunea sa și

nici o alta nu i-ar putea fi atribuită, nici chiar în gândire. Ea umple spațiul și timpul pentru că este activă, iar acțiunea sa asupra obiectului imediat, material el însuși, conduce la percepție, fără de care nu există materie; cunoașterea influenței exercitate de un obiect material oarecare asupra altuia nu este posibilă decât dacă acesta din urmă acționează la rândul lui asupra obiectului imediat, altfel de cum o făcea mai înainte, la aceasta se reduce tot ce putem ști.

Să fie cauză și efect, aceasta este așadar esența însăși a materiei, existența ei constă numai în acțiunea ei. De aceea în limba germană ansamblul lucrurilor materiale este desemnat cu o precizie extremă prin cuvântul *Wirklichkeit* (din *wirken* - a acționa)<sup>1</sup>, termen mult mai expresiv decât cel de *Realität* (realitate). Materia acționează tot asupra materiei; realitatea și esența sa constau deci numai în modificarea produsă în mod regulat de una dintre părțile ei asupra alteia; dar aceasta este o realitate foarte relativă, raporturile care o constituie nu sunt de altfel valabile decât în limitele înseși ale lumii materiale, absolut ca și timpul. Dacă timpul și spațiul pot fi cunoscute prin intuiție fiecare în sine și independent de materie, aceasta, în schimb, nu ar putea fi percepută fără ele. Pe de o parte, forma însăși a materiei, care nu se poate separa de materie, presupune deja spațiul; și, pe de altă parte, acțiunea sa, care însemna existența sa, implică întotdeauna o schimbare, adică o determinare a timpului. Dar materia nu are drept condiție timpul și spațiul luate separat, ci combinația lor constituie esența ei, acesta rezidând în întregime, așa după cum am demonstrat, în acțiune și cauzalitate. Într-adevăr, toate fenomenele și toate stările posibile, care sunt nenumărate, ar putea, fără a se deranja unele pe altele, să coexiste în spațiul înfinit și, pe de altă parte, să se succedă, fără nici o dificultate, în înfinitatea timpului, din acest moment, un raport de dependență reciprocă și o lege care să determine fenomenele conform acestui raport necesar ar deveni inutil și chiar inaplicabil; astfel nici această juxtapunere în spațiu, nici această succesiune în timp nu ar fi suficientă pentru a da naștere cauzalității, atâta vreme cât fiecare dintre cele două forme rămâne izolată și se dezvoltă independent de cealaltă. Or, cauzalitatea constituind esența însăși a materiei, dacă prima nu ar exista, a doua ar dispărea și ea. Pentru ca legea cauzalității să-și păstreze întreaga sa semnificație și necesitate, schimbarea efectuată nu trebuie să se limiteze la simplă transformare a diferitelor stări privite ca atare; trebuie mai întâi ca

„Mira in quibusdam tebus verborum proprietas est, et consuetudo ser monis antiqui quaedam efficacissimis notis signal” (Seneca, Epistola 81)

într-un punct dat al spațiului să existe la un anumit moment o stare și o altă stare apoi; mai trebuie ca la un moment determinat un anumit fenomen să se producă aici și altul în altă parte. Numai datorită acestei limitări reciproce a timpului și spațiului unul de către altul devine inteligibilă și necesară legea care reglează schimbarea. Ceea ce legea cauzalității determină nu este deci simpla succesiune a stărilor în timpul ca atare, ci în timpul considerat în raport cu un spațiu dat și, pe de altă parte, nu prezența fenomenelor într-un loc anume, ci prezența lor în acest punct la un moment dat. Schimbarea, adică transformarea stării, supusă legii cauzalității, se raportează așadar, în fiecare caz, unei părți din spațiu și unei părți corespunzătoare din timp, date simultan. •

Deci cauzalitatea formează legătura dintre timp și spațiu. Or, am văzut că întreaga esență a materiei constă în acțiune, altfel spus, în cauzalitate: rezultă că spațiul și timpul coexistă în materie: aceasta trebuie deci să reunească în contrariul lor proprietățile timpului și cele ale spațiului și să împacă (lucru imposibil în fiecare dintre cele două forme izolate ale celui alt) scurgerea neconținută a timpului cu invariabila și rigida fixitate a spațiului! În ceea ce privește divizibilitatea înfinită, materia o are de la antebeli: tocmai grație acestei combinații devine posibilă mai întâi simultaneitatea: aceasta nu ar putea exista nici în timpul unic, care nu admite *juxtapunere*, nici în spațiul pur, pentru care nu există nici *înainte*, nici *apoi*, nici *acum*.

Dar esența adevărată a realității este tocmai simultaneitatea mai multor stări, simultaneitatea care produce mai întâi durată; aceasta, într-adevăr, nu poate fi înțeleasă decât prin contrastul dintre ceea ce se petrece și ceea ce rămâne; la fel, antiteza dintre permanent și variabil caracterizează schimbarea sau modificarea în calitate și formă, în același timp cu fixitatea în substanță, care este materia<sup>1</sup>. Dacă lumea ar exista numai în spațiu, ea ar fi rigidă și imobilă; nu ar mai exista succesiune, nici schimbare, nici acțiune: dacă acțiunea este suprimată, materia dispare o dată cu ea. Dacă lumea ar exista numai în timp, totul ar deveni trecător; și atunci nu ar mai exista permanență, juxtapunere, simultaneitate și nici, prin urmare, durată; și nici materie, la fel ca în cazul de mai sus. Numai din combinarea timpului cu spațiul rezultă materia, care este posibilitatea existenței simultane; tot de aici derivă și durată, care, la rândul său, face posibilă permanența substanței în cursul schimbărilor de stare<sup>2</sup>. Materia, datorându-și existența combinației dintre timp și

<sup>1</sup> În Supliment demonstrez că materie și substanță sunt același lucru (n. t.)

spațiu, păstrează pentru totdeauna amprenta celor două. Realitatea pe care o deține de la spațiu este atestată mai întâi prin forma care îi este inerentă; apoi, și mai ales, prin forma sa sau substanțialitate; schimbarea, într-adevăr, nu este legată decât de timp, care, considerat ca atare și în puritatea lui, nu are nimic stabil; permanența materiei nu este deci sigură a priori decât pentru că ea se sprijină pe aceea a spațiului<sup>2</sup>. Pe de altă parte, materia ține de timp prin calitate (sau accident) fără de care nu ar putea apărea; iar această calitate constă întotdeauna în cauzalitate, în acțiunea exercitată asupra unei alte materii, prin urmare în schimbare, care face parte din noțiunea de timp. Această acțiune totuși nu este posibilă în fapt decât cu condiția de a se raporta la spațiu și la timp în mod simultan, putând fi înțeleasă tocmai pe această bază. Jurisdicția legii cauzalității se mărginește la precizarea stării, care trebuie să existe în mod necesar într-un anumit loc la un anumit moment dat. Deoarece calitățile esențiale ale materiei derivă din formele de gândire cunoscute a priori, îi atribuim, de asemenea a priori, anumite proprietăți: de exemplu, să umple spațiul: impenetrabilitatea echivalează cu acțiunea; în plus, întinderea, divizibilitatea infinită, permanentă care nu este altceva decât indistructibilitate; în sfârșit mobilitatea; în ceea ce privește greutatea, se cuvine poate (ceea ce de altfel nu constituie o excepție de la doctrină) să o raportăm la cunoașterea a priori și aceasta în pofida părerii lui Kant care, în ale sale Principii metafizice ale științelor naturii, o așează printre proprietățile care pot fi cunoscute a priori.

Așa cum nu există obiect general decât pentru un subiect, și sub forma unei reprezentări, la fel fiecare clasă determinată de reprezentări în subiect se raportează la o funcție determinată, care este numită facultate intelectuală (*Erkenntnisvermögen*). Facultatea spiritului corespunzătoare timpului și spațiului considerat ca atare a fost numită de Kant senzitivitate pură (*reine Sinnlichkeit*); această denumire poate fi păstrată, în amintirea celui care a deschis filosofiei o cale nouă: ea nu este totuși absolut exactă, căci „senzitivitate presupune deja materie. Facultatea corespunzătoare materiei, sau cauzalității (căci acești doi termeni sînt echivalenți), este intelectul, care nu are alt obiect. Cunoașterea prin intermediul cauzelor, aceasta este, într-adevăr, unica sa funcție și întreaga sa putere. Dar această

<sup>2</sup> Înțelegem astfel de ce Kant a definit materia ca fiind „ceea ce se mișcă în spațiu” deoarece mișcarea rezultă din combinarea spațiului cu timpul (n.a.)

<sup>3</sup> Și nu pe aceea a timpului, cum spune Kant: acest lucru este notat în Apendice (n.a.)

putere este mare; ea se întinde pe o suprafață vastă și comportă o minunată diversitate de aplicații, legate totuși printr-o unitate evidentă. Reciproc, orice cauzalitate și, prin urmare, orice materie, orice realitate nu există decât pentru intelect, prin intelect. Prima manifestare a intelectului, cea care se exercită mereu, este intuirea lumii reale; or, acest act al gândirii constă numai în a cunoaște efectul prin cauză; de aceea, orico intuiție este de natură intelectuală. Dar ea nu ar reuși niciodată să se realizeze fără cunoașterea imediată a unui efect care să servească drept punct de plecare. Acest efect este o acțiune cunoscută de corpurile organizate; aceste *obiecte imediate* ale subiectelor de care sunt legate, fac posibilă intuirea tuturor celorlalte obiecte. Modificările pe care le suferă orice organism animal sunt imediat cunoscute sau simțite și, acest efect fiind de îndată raportat la cauza sa, apare neîntârziat intuirea acesteia din urmă ca obiect. Această operație nu este nicidecum o concluzie rezultată din date abstracte, și nici un produs al reflecției sau al voinței, ci este o cunoaștere directă, necesară, absolut sigură. Ea este actul intelectului pur, act veritabil fără de care nu ar exista niciodată o intuiție veritabilă a obiectului, ci cel mai mult o conștiință surdă, vegetativă. Într-un fel, a modificărilor obiectului imediat; aceste modificări s-ar succeda fără să prezinte nici un sens apreciabil, decât poate pentru voință, în calitate de plăceri sau de dureri. Dar așa cum apariția soarelui scoate la iveală lumea vizibilă, la fel intelectul, prin acțiunea sa promptă și unică, transformă în intuiție ceea ce nu era decât o senzație vagă și confuză. Această intuiție nu este nicidecum constituită din impresiile pe care le resimt ochiul, urechea, mâna; acestea sunt simple date. Numai după ce intelectul a făcut legătura între efect și cauză apare lumea, desfășurată ca intuiție în spațiu, schimbătoare în formă, permanentă și externă ca materie; căci intelectul recunoaște timpul cu spațiul în reprezentarea materiei, sinonimă cu *acțiune*. Dacă, ca reprezentare, atunci lumea nu există decât prin intelect, ea nu există decât pentru intelect. În primul capitol al disertației mele *Văzul și culorile*, am explicat deja cum, cu ajutorul datelor furnizate de simțuri, intelectul creează intuiția, cum, prin compararea impresiilor pe care le primesc diferitele simțuri de la unul și același subiect, copilul ajunge la intuiție; am arătat că numai în aceasta se găsește explicația unui mare număr de fenomene referitoare la simțuri; de exemplu vederea simplă cu doi ochi, vederea dublă în strabism sau în cazul în care ochiul vede simultan mai multe obiecte așezate la distanțe inegale unul în spatele celuilalt, în sfârșit diversele

iluzii pe care le provoacă întotdeauna o schimbare subită în folosirea organelor de simț. Dar am studiat mai îndelung și mai profund acest subiect important în a doua ediție a *Dizertației despre principiul rațiunii*, §21 Toate ideile care se găsesc acolo și-ar găsi în mod firesc locul în această lucrare și ar putea fi reproduse acum, dar nu-mi place să mă copiez pe mine însumi și cu atât mai mult să-i copiez pe alții, și nu aş putea, de altfel, să dau ideilor mele o nouă expresie mai clară decât prima; aşadar, în loc să mă repet, îl trimit pe cititor la *Dizertație*, presupunând că este la curent cu problema pe care am tratat-o acolo.

Învățarea copiilor și a celor născuți orbi care au fost apoi operați să vadă, percepția vizuală simplă în pofida celor două impresii pe care le primesc ochii, vederea dublă sau senzația tactilă dublă, când organul de simț este mai mult sau mai puțin deranjat din poziția sa naturală, repunerea obiectelor în poziție normală prin vedere atunci când imaginea lor se proiectează răsturnată pe retină, aplicarea culorii, fenomen cu totul subiectiv, obiectelor, dedublarea activității ochiului prin polarizarea luminii, în sfârșit efectele stereoscopului, toate aceste observații constituie tot atâtea argumente solide și de netăgăduit pentru a afirma că intuiția nu este de ordin pur senzitiv, ci intelectual; putem spune, cu alte cuvinte, că ea constă în cunoașterea cauzei prin efect, prin intermediul intelectului; intuiția presupune deci legea cauzalității. Această lege, în mod primordial și absolut, face posibilă orice intuiție, în consecință orice experiență; deci nu o putem socoti ca un rezultat al experienței, așa cum susține scepticismul lui Hume, care este spulberat definitiv și pentru prima dată de această considerație. Nu există, într-adevăr, decât un mijloc de a dovedi că noțiunea de cauzalitate este independentă de experiență și că ea este absolut a priori; ar trebui să se demonstreze că experiența este, dimpotrivă, dependentă de ea. Or, această demonstrație nu este posibilă decât procedând așa cum am făcut-o noi și cum am arătat pe larg în pasajele citate mai sus; trebuie dovedit că legea cauzalității este deja implicată într-o manieră generală în intuiție, al cărui domeniu este egal ca întindere cu acela al experienței. Rezultă că o asemenea lege este absolut a priori în raport cu experiența, care o presupune ca primă condiție, departe de a fi presupusă de ea. Or, argumentele lui Kant, pe care le-am analizat în *Dizertație despre principiul rațiunii*, § 23, nu sunt suficiente pentru a dovedi acest adevăr.

## § 5

Dar dacă intuiția are drept condiție legea cauzalității, trebuie să ne ferim de a admite că și între obiect și subiect există un raport de cauză și efect. Acest raport nu există decât între obiectul imediat și obiectul mediat, altfel spus numai între obiecte. Ipoteza contrară, eronată, a dat naștere tuturor discuțiilor absurde despre realitatea lumii exterioare. În această dispută s-au angajat dogmatismul și scepticismul, primul apărând când ca realism, când ca idealism. Realismul consideră obiectul drept cauză al cărei efect devine subiectul. Idealismul lui Fichte face, dimpotrivă, din obiect un efect al subiectului. Dar cum între subiect și obiect nu există nici un raport bazat pe principiul rațiunii, niciodată nici una dintre aceste două opinii dogmatice nu a putut fi demonstrată; deci victoria revine totuși scepticismului. Așa cum, într-adevăr, legea cauzalității precede intuiției și experienței, a cărei condiție este, și nu poate rezulta din ea, așa cum gândea Hume, la fel distincția între obiect și subiect este anterioară cunoașterii, a cărei condiție primă o reprezintă, anterioară, de asemenea, prin urmare, principiului rațiunii în general; acest principiu nu este, într-adevăr, decât forma oricărui obiect modul universal în care apare el ca fenomen.

Dar obiectul presupunând întotdeauna subiectul, între ele nu poate exista niciodată nici o relație cauzală. Lucrarea mea *Dizertație despre principiul rațiunii* are drept scop tocmai să demonstreze că acest principiu nu are drept conținut altceva decât forma esențială a oricărui obiect, adică modul universal al unei existențe obiective oarecare privită ca atare. Dar, din acest punct de vedere, obiectul presupune întotdeauna subiectul ca un corelativ necesar al său; acesta rămâne deci întotdeauna în afara jurisdicției principiului rațiunii. Toate dezbaterile referitoare la realitatea lumii exterioare au avut ca origine această extindere nelegitimă a principiului rațiunii aplicat și subiectului și din neînțelegerea inițială a rezultat că problema însăși devenea inteligibilă. De o parte, dogmatismul realist, considerând reprezentarea cu un efect al obiectului are pretenția de a separa ceea ce formează un întreg, adică reprezentarea și obiectul; el admite astfel o cauză absolut distinctă a reprezentării, un obiect în sine, independent de subiect, adică un lucru absolut de neconceput, căci deja, ca obiect, acest lucru implică subiectul, a cărui reprezentare este. Scepticismul, care își ia și el punctul de plecare în aceeași eroare inițială, opune acestei doctrine o alta, și anume că în reprezentare



numai efectul este dat, și nicidecum cauza, că niciodată, prin urmare, nu esența obiectelor este cunoscută, ci numai acțiunea lor: iar această acțiune nu are fără îndoială nici o analogie cu natura lor intimă. Scepticismul conchide că chiar și în exprimare generală ar fi o greșeală să fie presupusă în mod gratuit, deoarece în primul rând legea cauzalității derivă din experiență și, pe de altă parte, s-ar înțelege că realitatea experienței ar avea la bază această lege. Accestor două teorii li se poate răspunde mai întâi că obiectul și reprezentarea nu sunt decât unul și același lucru, apoi că existența obiectelor nu este altceva decât însăși acțiunea lor, că realitatea lor constă tocmai în această acțiune, că, în sfârșit, căutarea existenței obiectului în afara reprezentării subiectului și a existenței lucrurilor reale în afara acțiunii lor este o întreprindere contradictorie și care se distruge pe sine înseși; prin urmare, cunoașterea modului de acțiune a unui obiect de intuiție goleşte de sens acest obiect ca atare, cu alte cuvinte, ca reprezentare, deoarece în afara acesteia în obiect nu mai rămâne nimic care să fie cunoscut. Din acest punct de vedere, lumea percepută prin intuiție în spațiu și timp, lumea care ni se revelează în întregul ei ca și cauzalitate este perfect reală și este absolut ceea ce se arată a fi; or, ceea ce ea pretinde a fi în întregime și fără rezerve este reprezentare, reprezentare supusă legii cauzalității. În aceasta constă realitatea sa empirică. Dar, pe de altă parte, nu există cauzalitate decât în și pentru intelect: astfel, lumea reală, adică activă, este întotdeauna condiționată de intelect, fără de care nu ar fi nimic. Dar acesta nu este singurul motiv: cum, în general, nici un obiect, dacă nu există contradicție, nu ar putea fi conceput fără un subiect, trebuie să respingem, prin urmare, concepția dogmaticilor privind posibilitatea realității pe care ei o atribuie lumii exterioare, fondată, după părerea lor, pe independența ei față de subiect. Întreaga lume obiectivă este și rămâne reprezentare și, din acest motiv, este absolut și pentru totdeauna condiționată de subiect; altfel spus, universul are o idealitate transcendentală. Dar aceasta nu înseamnă că el este iluzie sau minciună; el se arată așa cum este, o reprezentare, sau mai degrabă o serie de reprezentări a căror legătură comună este principiul cauzalității. Privită astfel, lumea este inteligibilă pentru un intelect sănătos, și aceasta în sensul său cel mai profund: ea îi vorbește într-un limbaj care se lasă înțeles în întregime. Numai o inteligență deformată de obișnuința subtilităților se poate gândi să-i conteste realitatea. Aceasta ar însemna o folosire abuzivă a principiului rațiunii: acest principiu leagă între ele toate reprezentările, oricare ar fi ele, dar nu le

leagă de un subiect sau de ceva care nu este nici subiect, nici obiect, ci simplu fundament al obiectului. Este în aceasta un pur nonsens, deoarece nu există decât obiecte care pot cauza ceva, iar acest ceva este și el însuși un obiect.

Dacă studiem mai îndeaproape originea acestei probleme a realității lumii exterioare, observăm că acestei folosiri abuzive a principiului rațiunii aplicat la ceea ce scapă jurisdicției sale se adaugă încă o confuzie particulară făcută între formele sale. Astfel, forma destinată conceptelor sau reprezentărilor abstracte este conferită reprezentărilor intuitive, obiectelor reale; obiectelor li se atribuie un principiu de cunoaștere, neținându-se seama de faptul că ele nu pot avea decât un principiu de existență. Principiul rațiunii reglementează numai reprezentările abstracte, conceptele reunite în judecăți; fiecare dintre aceste concepte își dobândește, într-adevăr, valoarea, importanță și putem spune realitatea, numai din relația stabilită între judecată și ceva distinct din el, principiul de cunoaștere, care trebuie avut întotdeauna în vedere. Dimpotrivă, nu în calitate de principiu de cunoaștere determină principiul rațiunii obiectele reale sau reprezentări intuitive, ci în calitate de principiu al devenirii, altfel spus ca lege a cauzalității; obiectul nu-i mai datorează nimic prin faptul că a „devenit”, adică a apărut ca efect al unei cauze; căutarea unui principiu al cunoașterii nu ar avea aici nici o valoare, nici o semnificație; această căutare se referă la o cu totul altă categorie de obiecte. Tocmai de aceea, lumea intuiției, atâta timp cât nu se încearcă depășirea ei, nu dă naștere, în cel care o observă, nici îndoielii, nici îngrijorării; aici nu este loc nici pentru eroare, nici pentru adevăr, care sunt rezervate domeniului abstractului, al reflectării. Pentru simțuri și pentru intelect, lumea se revelează și se oferă cu un fel de naivă sinceritate așa cum este, ca o reprezentare intuitivă, care se dezvoltă sub controlul legii cauzalității.

Această problemă a realității lumii exterioare, așa cum am tratat-o până aici, avea ca origine o desconsiderare a rațiunii care nu se cunoaște pe sine; nu există alt mijloc de a remedia situația decât de a pune în lumină conținutul însuși al rațiunii. O examinare a principiului rațiunii privit în esență sa și un studiu aprofundat al raportului care există între obiect și subiect, precum și al naturii percepțiilor senzoriale ar trebui în mod necesar să înlăture problema, golind-o de orice semnificație. Totuși, în afară de această origine pur teoretică, mai există una absolut diferită, accea pur empirică, cu toate că este folosită, chiar sub această formă, într-un scop speculativ.

Astfel pusă, problema devine mult mai inteligibilă. Iată cum se prezintă ea: noi avem vise; viața întreagă nu ar putea fi un vis lung, deci, sau, mai precis: există vreun criteriu infailibil pentru a distinge visul de veghe aparentă de obiectul real? Nu am putea propune în mod serios ca semn distinctiv între cele două gradul de claritate și de vivacitate, mai slab în vis decât în percepție; nimeni, într-adevăr, până acum, nu a avut simultan cele două lucruri de comparat, iar percepții prezente nu i se poate oferi decât amintirea visului. Kant tranșează problema spunând că înlănțuirea reprezentărilor prin legea cauzalității este aceea care diferențiază viața de vis. Dar, în visul ca atare, fiecare detaliu al fenomenelor este de asemenea asupra acestui principiu sub toate formele sale, iar legătura cauzală nu se rupe decât între veghe și somn sau între un vis și altul. Singura interpretare pe care o comportă soluția Kantiană este următoarea: *visul lung* (cel al vieții) se supune în diversele sale părți legii cauzalității, dar nu oferă nici o legătură cu visele scurte, deși fiecare dintre acestea prezintă în el această înlănțuire cauzală; între primul și celelalte puntea de legătură este deci ruptă, și tocmai astfel reușim să facem diferențierea între ele.

Totuși, ar fi destul de greu, și adesea chiar imposibil, să determinăm, cu ajutorul acestui criteriu, dacă un lucru a fost perceput sau numai visat de noi; suntem, într-adevăr, incapabili să urmărim verigă cu verigă lanțul de evenimente care leagă un fapt trecut de starea prezentă, și totuși suntem departe de a-l considera într-un asemenea caz drept un pur vis. De aceea, în viață, nu este folosit deloc acest mijloc pentru a deosebi visul de realitate. Unicul criteriu uzitat este cu totul empiric; trezirea este aceea care rupe în mod efectiv și sensibil orice legătură de cauzalitate între evenimentele visului și cele ale stării de veghe. Un exemplu frapant al acestui adevăr este următoarea observație a lui Hobbes în lucrarea sa *Leviathan*, capitolul II. El notează că atunci când ne trezim luăm cu ușurință visele noastre drept realitate, dacă, fără să ne dăm seama, ne-am culcat îmbrăcați; această confuzie ar produce cu și mai multă ușurință când, în plus, vreun proiect sau vreo întreprindere care ne preocupă în mod deosebit, ne preocupă și în vis; trezirea, în asemenea caz, este la fel de nesesizabilă ca și venirea somnului, iar visul se contopește cu viața reală fără a-l putea distinge de aceasta. Nu mai rămâne atunci altă soluție decât aplicarea criteriului propus de Kant. Dar dacă, cu toate acestea, așa cum se întâmplă adesea, nu poate fi descoperită prezența sau absența unei legături de cauzalitate între un eveniment trecut și

starea prezentă, va fi imposibil pentru totdeauna de hotărât dacă un fapt s-a întâmplat sau a fost numai vis. Tocmai aici i se face cunoscută gândirii intime înrudire care există între viață și vis; să îndrăznim să recunoaștem un adevăr recunoscut și proclamat de atâtea mari spirite. Vedele și Puranas, pentru a reprezenta cu exactitate lumea reală, „acest val al Mayei”, o compara de obicei cu un vis. Platon spune adesea că oamenii trăiesc într-un vis și că numai filosoful caută să rămână treaz. Pindar (II, v. 135) spune: *σχιαδοναρ ανθρωποχ* (umbrae somnium homo), iar Sofocle:

Ορῳγαρημαχ ονδεν ονπαδ αλλο, πλημ  
Εοωλ, ξσμεν, η χονιημ σχιαν

(Ajax. 125)

(Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram);

Alături de acești maeștri, merită citat și Shakespeare:

*We are such stuff  
As dreams are made of, and our little life  
Is rounded with a sleep<sup>1</sup>*

În sfârșit, Calderon era atât de profund pătruns de această idee, încât a făcut din ea subiectul unui fel de dramă metafizică intitulată *Viața e vis*.

După toate aceste citate poetice, pot și eu să-mi permit să folosesc o imagine. Viața și visul sunt foile uneia și aceleiași cărți; lectura continuă a acestor pagini este ceea ce se numește viață reală; dar când timpul rezervat lecturii (ziua) a trecut și a sosit vremea odihnei continuăm să răsfoim cu neglijență cartea, deschizând-o la întâmplare într-un loc sau altul și ajungând când la o pagină deja citită, când la una pe care nu o cunoaștem; dar tot din aceeași carte citim.

Acastă citire fragmentară nu are legătură cu lectura continuă a cărții întregi; totuși se deosebește de aceasta destul de puțin, dacă avem în vedere că lectura continuă începe la fel și se termină *ex abrupto*; se poate deci să o privim și pe ea ca o pagină izolată, puțin mai lungă decât celelalte.

— —

Suntem făcuți din materialul din care sunt iesute visele, iar viața noastră atât de scurtă are drept graniță somnul.

Așadar, visele izolate se deosebesc de viața reală prin faptul că ele nu intră în continuitatea experienței, care se produce prin viață: această diferență este pusă în lumina de trezire. Dar numai dacă înlănțuirea cauzală este forma care caracterizează veghea, și fiecare vis luat în sine prezintă aceeași conexiune, dacă ne situăm, pentru a judeca lucrurile, într-un punct de vedere superior visului și vieții, nu vom găsi în natura lor intimă nici o trăsătură care să le deosebească net și va trebui să fim de acord cu poezii că viața nu este decât un vis lung.

Am vorbit suficient despre originea empirică a problemei realității lumii exterioare - care constituie o chestiune cu totul aparte; să ne gândim la originea speculativă a problemei. Am descoperit că ca rezultat mai întâi dintr-o folosire abuzivă a principiului rațiunii, aplicat raportului dintre subiect și obiect și, în al doilea rând, din confundarea a două forme ale principiului; această confuzie constă în mutarea principiului rațiunii, considerat ca lege a cunoașterii, într-un domeniu în care nu are autoritate decât ca lege a devenirii. Totuși, problema nu ar fi preocupat atât de mult filosofi, dacă nu ar fi avut o anumită importanță, dacă nu ar fi avut în conținutul ei o idee mai profundă și mai adevărată decât ne-ar face să presupunem chiar și originea sa cea mai îndepărtată: la aceasta trebuie să adăugăm că această idee, când a încercat să se exprime într-un mod rațional, s-a împotmolit în chestiuni și formulări absurde și lipsite de sens.

După părerea mea, așa s-au petrecut lucrurile; ori acest sens profund al problemei, care și-a căutat în zadar, până acum formularea, își are expresia exactă, după mine, astfel: Lumea, dată în intuiție, ce este mai mult decât reprezentarea mea?

Această lume pe care nu o cunosc decât într-un mod reprezentativ este asemănătoare cu propriul meu corp care se revelează conștiinței mele sub două forme: ca *reprezentare* și ca *voință*?

Soluția pozitivă a acestei întrebări face obiectul Cărții a doua, iar consecințele care rezultă din ea formează materia restului lucrării.

## § 6

În această primă Carte noi nu considerăm în mod provizoriu universul decât ca reprezentare, ca obiect pentru subiect și nu diferențiem de celelalte realități propriul nostru corp, prin mijlocirea căruia orice om are intuiția lumii, care privită din punct de vedere al cunoașterii nu este, într-adevăr, decât reprezentare. Este adevărat.

conștiința care protestă deja împotriva reducerii obiectelor exterioare la simple reprezentări, admite cu greutate o asemenea explicație pentru corp. Această aversiune instinctivă are un motiv: lucrul în sine, în măsura în care i se prezintă omului ca propriul său corp, este cunoscut imediat; dar el nu are, dimpotrivă, decât o cunoaștere mediată atunci când lucrul i se prezintă realizat în obiectele exterioare. Însă cursul cercetărilor noastre face necesară această abstractizare, acest studiu unilateral al problemei și această separare violentă de ceea ce în sine formează un tot unitar; deci, pentru moment trebuie să ne învingem aversiunea; ea poate fi diminuată, de altfel, de perspectiva liniștitoare că reflecțiile ulterioare vor umple acest gol provizoriu și vor conduce la o cunoaștere integrală a esenței lumii.

Corpul este deci considerat aici ca un obiect imediat, adică drept reprezentare a ceea ce servește ca punct de plecare subiectului în cunoaștere; ea precede, într-adevăr, cu toate modificările sale percepute direct, folosirea principiului cauzalității și îi oferă astfel primele date asupra cărora el își îndreaptă atenția. Esența materiei constă, am arătat-o deja, în acțiunea sa. Or, acțiunea și cauzalitatea nu există decât pentru intelect, această facultate nefiind decât corelativul subiectiv al acțiunii și al cauzalității. Dar niciodată intelectul nu va intra în acțiune dacă nu găsește un punct de plecare în altceva decât în ea însăși. Această altă facultate este senzitivitatea propriu-zisă sau conștiința directă a schimbărilor care se produc în corp și devin un obiect imediat.

Prin urmare, două sunt condițiile care, pentru noi, stau la baza posibilității cunoașterii lumii intuiției: prima, exprimată obiectiv, este capacitatea pe care o au obiectele materiale de a acționa unele asupra altora și de a se modifica reciproc; fără această proprietate generală a corpurilor, chiar și numai cu intervenția senzitivității animale, nici o intuiție nu ar fi posibilă. Dacă acum vrem să formulăm *in mod subiectiv* această primă condiție, vom spune că, înainte de toate, intelectul este acela care face posibilă intuiția; într-adevăr, din intelect provine legea cauzalității valabilă numai pentru ea și punând bazele existenței unui astfel de raport, dacă deci există o lume a intuiției, aceasta explică numai pentru ea și prin ea. A doua condiție este senzitivitatea pe care o posedă organismul animal și proprietatea inherentă unor corpuri de a fi în mod imediat obiecte ale subiectului. Simplele modificări pe care le percep organele de simț, ca urmare a impresiilor exterioare pe care ele au capacitatea de a le primi, pot deja

fi numite reprezentări, dacă acestea nu produc nici plăcere și nici durere; deși în acest caz ele nu au nici o semnificație pentru voință, ele sunt totuși percepute, ele există deci numai în calitate de cunoaștere: tocmai în acest sens eu numesc corpul perceput direct drept un obiect imediat. Totuși, termenul de obiect nu trebuie luat aici în accepțiunea sa strictă; căci această cunoaștere directă a corpului animal, anterioară acțiunii judecătii, fiind o pură senzație, nu permite încă să gândim corpul însuși ca *obiect*, ci numai corpurile care acționează asupra lui: într-adevăr, orice noțiune a unui obiect propriu-zis, adică a unei reprezentări perceptibile în spațiu, nu există decât prin și pentru intelect; așadar, noțiunea nu precedă nicidecum intelectul, ci derivă din el. Astfel, corpul, ca obiect propriu-zis, cu alte cuvinte, ca reprezentare intuitivă în spațiu, nu este cunoscut, ca oricare alt obiect, decât indirect și prin aplicarea specială a principiului cauzalității la acțiunea reciprocă a diverselor părți ale organismului; de exemplu, când ochiul vede corpul sau când mâna îl atinge. Forma propriului nostru corp nu ne este deci revelată de senzitivitatea generală: numai prin cunoaștere afectivă și prin reprezentare, adică în creier, corpul îi apare lui însuși ca ceva întins, nearticulat, organizat; încet-încet și cel născut orb dobândește această reprezentare, grație datelor pe care i le oferă pipăitul. Cel care nu are mâini nu va cunoaște niciodată forma corpului său; cel mai mult va reuși să o deducă și să o construiască încet ca urmare a acțiunii celorlalte corpuri asupra corpului său. Numai ținând seama de toate aceste restricții noi numim corpul un obiect imediat.

De altfel, rezultă din considerațiile precedente că corpurile tuturor animalelor sunt de asemenea obiecte; ele servesc ca punct de plecare intuirii lumii de către subiect, care cunoaște totul și tocmai din această cauză nu este cunoscut de nimic. Prin urmare, a cunoaște și a se mișca în virtutea unor motive împrumutate de la cunoaștere este caracterul esențial al animalității, așa cum mișcarea, ca urmare a unor exerciții, este caracteristică plantei; corpurile anorganice nu au altă mișcare decât aceea pe care o primesc de la cauzele propriu-zise, cuvântul cauză fiind luat în sensul său cel mai îngust. Toate acestea au fost expuse în amănunțime în *Dizertație despre principiul rațiunii*, ediția a 2-a, § 20, în *Etica*. Prima disertație, III, în *Văzul și culorile*, § 1. Îl invit pe cititor să parcurgă aceste lucrări.

Din cele spuse până acum rezultă că toate animalele, chiar și cele mai imperfecte, posedă intelect, căci ele sunt capabile să cunoască

obiecte, cunoaștere care, sub forma de motivație, le determină mișcările.

Intelectul este același la animale și la om: el are peste tot aceeași esență simplă; cunoaștere prin cauze, facultatea de a lega efectul de cauză sau cauza de efect, și nimic mai mult. Dar intensitatea sa de acțiune și întinderea sferei sale variază la infinit: pe treapta inferioară se află simpla noțiune a raportului de cauzalitate între obiectul imediat și obiectul mediat, noțiune care este suficientă pentru a trece de la impresia suferită de corp la cauză ei și pentru a o concepe pe aceasta ca obiect, în spațiu, pe treptele superioare ale scării, gândirea descoperă înlănțuirea causală a obiectelor mediate între ele și împinge această cunoștință până la a pătrunde combinațiile cele mai complexe de cauze și de efecte în natură. Această cunoaștere aparține intelectului, și nu rațiunii; noțiunile abstracte ale acestei din urmă facultăți servesc numai la clasarea, la fixarea și la combinarea cunoștințelor imediate ale intelectului, fără a produce niciodată nici o cunoaștere propriu-zisă. Orice forță, orice lege, orice circumstanță a naturii în care ele se manifestă trebuie mai întâi să fie percepute prin intuiție, înainte de a se putea prezenta în stare abstractă în fața rațiunii în conștiința reflexivă. Această concepere intuitivă și imediată a intelectului este o descoperire care se datorează lui R. Hocke și a fost confirmată apoi de calculele lui Newton, permițând reducerea la o lege unică a unor fenomene atât de numeroase și atât de importante. La fel stau lucrurile și cu descoperirea oxigenului de către Lavoisier și rolul esențial pe care îl joacă acest gaz în natură; sau descoperirea lui Goethe în legătură cu modul de formare a culorilor naturale. Toate aceste descoperiri nu sunt altceva decât o trecere imediată și legitimă de la efect la cauză, operație care a condus curând la recunoașterea identității esențiale a forțelor fizice care acționează în toate cauzele analoge: toată această activitate științifică este o manifestare a acestei constante și unice funcții a intelectului care permite animalului să perceapă cauza care acționează asupra corpului său ca un obiect în spațiu. Nu este decât o simplă diferență de nivel. Astfel, o mare descoperire este, la fel ca intuiția și că orice manifestare a intelectului, o cunoaștere imediată, operă care durează un moment, un „rezumat” (*sic*), o idee, și niciodată produsul unei serii de raționamente abstracte: acestea din urmă servesc la fixarea pentru rațiune a cunoștințelor imediate ale intelectului, cuprinzându-le în concepție: altfel spus, pentru a le face clare și inteligibile, pregătite pentru a fi transmise și explicate celorlalți. Această aptitudine a intelectului de a



sesiza raporturile de cauzalitate între obiectele cunoscute în mod mediat își găsește aplicarea nu numai în științele naturii (unde produce toate descoperirile), ci și în viața practică; ea capătă atunci numele de prudență (*Klugheit*, în timp ce din punct de vedere teoretic ea se numește mai degrabă perspicacitate (*Scharfsinn*), pătrundere, segacitate; cuvântul *prudență*, în accepția sa restrânsă desemnează intelectul pus în serviciul voinței. Totuși, aceste idei nu pot fi riguros limitate și definite; totdeauna în realitate este vorba despre o singură și unică funcție a acestui intelect, care se exercită la orice animal capabil să perceapă prin intuiție obiecte într-un spațiu. Considerată a fi ajuns la cel mai înalt grad al dezvoltării sale, această atitudine descoperă în fenomenele naturale cauza necunoscută a unui oarecare efect dat; ea furnizează astfel rațiunii materia din care aceasta își va extrage concepțiile generale sau legi ale lumii; de asemenea, prin aplicarea unor mijloace cunoscute, unui oarecare scop premeditat, ea inventează mașini de o ingenioasă complexitate; în sfârșit, analizând motivele comportării, sau pătrunde și dejoacă cele mai abile intrigi, sau se servește de argumente care conving diferite caractere pentru a pune oamenii în mișcare ca pe niște simple automate, cu ajutorul unor roți și leviere, și pentru a-i folosi în îndeplinirea dorințelor sale.

Lipsa de intelect este ceea ce se numește foarte clar prostie; este un fel de inaptitudine de a folosi principiul cauzalității, o incapacitate de a sesiza de la bun început legăturile fie dintre cauză și efect, fie dintre motivație și act.

Omul neinteligent nu înțelege niciodată conexiunea fenomenelor, nici în natură unde apar în mod spontan, nici în aplicațiile lor mecanice, unde sunt combinate în vederea realizării unui anumit scop; de aceea el crede cu ușurință în vrăjitorie și în minuni. Un spirit construit astfel nu observă că mai multe persoane, în aparență izolate unele de altele, pot, în realitate, să acționeze împreună; el se lasă adesea păcălit și înșelat; el nu pătrunde rațiunile ascunse ale slăburilor care i se dau sau ale judecăților pe care le aude expuse; îi lipsește o atitudine, întotdeauna aceeași: vivacitatea, rapiditatea, ușurința în a aplica principiul cauzalității, pe scurt, puterea de judecată. Exemplul de prostie cel mai frapant și mai interesant pe care l-am întâlnit vreodată este cel al unui băiat de unsprezece ani care se afla într-o casă de nebuni: el era complet idiot, fără a fi totuși total lipsit de inteligență, din moment ce vorbea și înțelegea ce i se spunea; dar în ce privește intelectul el era sub nivelul animalității. De fiecare dată când veneam, el privea cu atenție un lornion pe care îl aveam agățat de gât

și în care se reflectau ferestrele camerei, împreună cu pomii aflați în spate; acest lucru îi provoacă de fiecare dată aceeași uimire veselă și niciodată nu pierde ocazia să-l privească cu o admirație mereu nouă. Aceasta pentru că era incapabil să înțeleagă dintr-un început cauza acestei reflexii a luminii.

Nivelurile de intelect nu sunt mai puțin diverse la diferitele specii de animale decât la omenire.

La toate, și chiar la cele care se apropie de regnul vegetal se întâlnește necesarul de intelect pentru a trece de la acțiunea exercitată asupra obiectului imediat la cauza sa în obiectul mediat; altfel spus, toate posedă intuiția, sau a percepția obiectului. Această facultate este trăsătură proprie animalului, care îi permite să se miște conform anumitor motivații, să-și caute sau mai ales să-și prindă hrana; regnul vegetal, dimpotrivă, nu se mișcă decât în urma unor excitații pe care este obligat să le aștepte și fără care este condamnat la pieire, fiind incapabil să le urmărească sau să le găsească. La animalele superioare se observă o admirabilă sagacitate, de exemplu la câine, la elefant, la maimuță, la vulpe, a cărei prudențe Buffon a descris-o atât de minunat. Este ușor de măsurat destul de exact, la aceste specii mai perfecționate decât celelalte, ce poate intelectul, lipsit de rațiune, adică de cunoașterea prin concepte abstracte; lucru pe care nu l-am putea face în cazul nostru, pentru că la noi, oamenii, intelectul și rațiunea se unesc și se susțin întotdeauna una pe alta. La animal, tocmai lipsa rațiunii ne dă posibilitatea să apreciem dovezile de intelect pe care el le dă, când mai mari, când mai mici decât am prevăzut noi. Suntem uimiți, de exemplu, de perspicacitatea unui elefant care, adus în Europa și traversând deja un mare număr de poduri, a refuzat într-o zi, contrar obișnuinței sale, să treacă peste un pod pe care totuși vedea defilând întregul grup de oameni și de cai de care era însoțit; podul i se părea prea fragil pentru a suporta o greutate ca a lui. În schimb, nu suntem mai puțin surprinși când auzim povestindu-se că urangutanii cei mai inteligenți sunt incapabili să aducă lemne pentru a întreține un foc pe care l-au găsit din întâmplare și la care se încălzesc; o asemenea idee presupune deci un grad de reflexie, imposibil fără conceptele abstracte care le lipsesc. Cunoașterea a priori a raportului dintre cauză și efect, această formă generală a oricărui intelect, care trebuie atribuit animalelor, rezultă din faptul însuși că această cunoaștere este, atât pentru ele, cât și pentru noi, condiția prealabilă a oricărei percepții a lumii exterioare. Dacă mai doriți și alte dovezi, mai caracteristice, să vedem, de

exemplu, un câine care nu îndrăznește, oricât ar vrea s-o facă, să sară jos de pe o masă: oare nu prevede și efectul greutateii corpului său, deși nu l-a experimentat niciodată în împrejurarea în discuție? Totuși, în analiza intelectului animal, trebuie să avem grijă să nu-i atribuim ceea ce nu este decât o manifestare a instinctului; instinctul, care se deosebește profund prin natura sa de intelect și de rațiune, produce adesea efecte analoage acțiunii combinate a acestor două facultăți. Nu este aici locul să facem o teorie a acțiunii instinctuale: acest studiu își va găsi loc în Cartea a doua, unde va fi tratată tema armoniei sau aceea ce se numește teleologia naturii; capitolul XXVII din Suplimente este de asemenea consacrat în întregime acestei chestiuni.

Lipsa de intelect, am spus noi, se numește prostie; se va vedea mai târziu că neaplicarea rațiunii în ordinea practică reprezintă prostia, iar deficiențele de judecată nerozia; în sfârșit, pierderea totală sau parțială a memoriei constituie alienarea. Despre toate acestea se va vorbi la timpul și la locul potrivit. Ceea ce rațiunea a recunoscut în mod exact se numește adevăr: este tot o judecată abstractă bazată pe o rațiune suficientă. (*Dizertație despre principiul rațiunii*, § 29 și urm.): ceea ce a fost recunoscut în același mod de către intelect se numește realitate: este trecerea legitimă a efectului produs asupra obiectului mediat în cauza sa. Adevărului i se opune *eroarea*, care este iluzia rațiunii, așa cum realitatea are ca opus aparența, iluzia intelectului. Va trebui citit studiul detaliat asupra tuturor acestor chestiuni în lucrarea mea *Dizertația despre vâz și culori*. Aparența este produsă de faptul că o singură și aceeași acțiune poate deriva din două cauze absolut diferite, dintre care una acționează frecvent, iar cealaltă rar; intelectul, care nu are un criteriu pentru a distinge care dintre cele două produce efectul la un moment dat, presupune că aceasta trebuie să fie atribuit cauzei celei mai frecvente: or, cum operația intelectului este un reflexivă și discursivă, ei directă și imediată, această cauză cu totul fictivă apare în mod fals ca un obiect de intuiție. Aceasta este așadar natura *aparenței*.

În disertația citată mai sus, am arătat cum se poate produce, ca urmare a unei poziții neobișnuite a organelor de simț, o dublă percepție a văzului sau a tactilului; această explicație în mod irefutabil ca intuiția nu există decât prin și pentru intelect. Există încă multe alte exemple de asemenea aparențe sau iluzii ale intelectului: bastonul introdus în apă și care pare rupt; imaginile oglinzilor sferice care se formează puțin în spatele suprafeței, dacă este convexă, și la o mare distanță în față atunci când este concavă; luna, care pare mult

mai mare la orizont decât la zenit; acest efect nu rezultă nicidecum din legile opticii deoarece a fost stabilit, grație micrometrului, că ochiul vede la zenit luna sub un unghi vizual puțin mai mare decât la orizont. Aceasta înseamnă că intelectul procedează în cazul lunii și al stelelor ca și cum ar fi vorba de obiecte terestre, socotind depărtarea drept cauză a diminuării strălucirii acestor aștri și apreciind distanța la care se află aceștia după legile perspectivei aeriene; de aceea luna este văzută mult mai mare la orizont decât la zenit, iar bolta cerească însăși pare mai întinsă la orizont, unde ea pare să coboare. Tot ca urmare a unei aprecieri nu mai puțin eronate, și tot după perspectiva aeriană, munții foarte înalți, cărora li se vede numai vârful în aerul pur și transparent, ne apar mai apropiați decât sunt în realitate; distanța nu este de altfel diminuată decât în detrimentul altitudinii; este fenomenul pe care ni-l oferă Mont Blanc văzut de la Sallanches.

Toate aceste aparențe iluzorii ni se prezintă ca rezultate ale intuiției imediate, și nu există nici o operație a rațiunii care să le poată înlătura; aceasta nu are putere decât față de eroare; unei judecăți care nu este suficient motivată, ea îi va opune una contrară și adevărată; ea va recunoaște, de exemplu, *in abstracto*, că ceea ce diminuează strălucirea lunii și a stelelor nu este depărtarea ci existența vaporilor mai denși la orizont; dar, în pofida acestei cunoașteri foarte abstracte, iluzia va rămâne identică în toate cazurile citate mai sus; căci intelectul fiind absolut distinct de rațiune, facultate de supraerogație<sup>1</sup> la om, poate determina, chiar și la acesta, un caracter irațional. Cunoașterea este unica funcție a rațiunii; iar intelectului în afara oricărei influențe a rațiunii, îi aparține intuiția.

## § 7

La precedentele considerații se cuvine poate să o aducem pe următoarea: până acum, punctul nostru de plecare nu a fost nici obiectul, nici subiectul, ci reprezentarea, fenomen în care acești doi termeni sunt deja conținuți și implicați; dedublarea în obiect și subiect este, într-adevăr, forma primitivă esențială și comună oricărei reprezentări. Numai pe aceasta din urmă am avut-o în vedere; apoi, făcând trimitere, pentru fondul ideilor la precedentul nostru studiu, introducere firească a acestei cărți, am trecut în revistă celelalte forme, spațiu și cauzalitate, care depind de prima: aceste forme aparțin obiectului ca obiect; dar acesta, la rândul lui, este esențial

<sup>1</sup> Binefăcerea peste limitele datoriei. (n.t.)

pentru subiect ca subiect; rezultă că timpul, spațiul și cauzalitatea pot la fel de bine să fie derivate din subiect și cunoscute a priori: din acest punct de vedere, cele trei elemente reprezintă granița comună dintre subiect și obiect. Toate aceste forme se lasă, de altfel, aduse la o expresie comună, principiul rațiunii, așa cum am arătat în detaliu în disertația mea, preambul necesar al lucrării de față. Și tocmai prin această concepție vederile mele diferă absolut de doctrinele filosofice emise până acum: aceste doctrine, pornind întotdeauna fie de la obiect, fie de la subiect, încercau apoi să le explice unul prin celălalt, în numele principiului rațiunii; eu, dimpotrivă, scot de sub jurisdicția acestui principiu raportul dintre subiect și obiect și nu las decât obiectul.

S-ar putea crede că această repartizare a sistemelor în două categorii opuse scapă din vedere filosofia care a apărut în zilele noastre sub denumirea de filosofia identității; aceasta, într-adevăr, nu-și alege, la drept vorbind, punctul de plecare nici în obiect, nici în subiect, ci într-un al treilea principiu, absolutul, revelat de o intuiție rațională, principiu care nu este nici obiect, nici subiect, ci identitate a celor două. Desigur, nu voi îndrăzni să-mi permit a avea o părere nici asupra acestei auguste identități, nici asupra absolutului însuși, eu fiind lipsit de orice intuiție rațională: voi încerca totuși o judecată care îmi este sugărată de chiar declarațiile partizanilor acestei intuiții raționale (căci vor fi lucruri accesibile până și profanilor); cu afirm că o anumită filosofie nu este lipsită de dubla eroare semnalată în precedenta opoziție. Această pretinsă identitate a subiectului cu obiectul, identitate care, sustrăgându-se cunoașterii, este descoperită numai printr-o *intuiție intelectuală*, sau printr-o absoție în subiectul-obiect, nu împiedică filosofia în discuție să fie supusă dublei erori semnalate mai sus, pe care o prezintă sub cele două forme opuse. Ea se împarte, într-adevăr, ea însăși în două școli: una, idealismul transcendental sau doctrina eu-lui a lui Fichte, care, în numele principiului rațiunii, face ca obiectul să decurgă din subiect, ca un fir care se deșiră încet-încet; cealaltă, care este filosofia naturii, face ca subiectul să apară treptat din obiect printr-o așa-numită metodă de construcție; dacă examinez această construcție, în care, mărturisesc, nu văd mare lucru, prin puținul pe care îl înțeleg, că îmi pare a fi o înaintare progresivă condusă sub diverse forme de principiul rațiunii. De altfel, renunț să pătrund știința profundă pe care o conține această filosofie; lipsit cum sunt de orice intuiție rațională, orice doctrină care presupune o astfel de intuiție este pentru mine o

carte încuiată cu șapte peceti; iar această incapacitate merge atât de departe, încât (și iniți face plăcere să o mărturisesc) aceste învățăături de o atât de mare profunzime mi se par întotdeauna a fi enorme fanfaronade, și pe deasupra și foarte plictisitoare.

Sistemele care fac din obiect punctul lor de plecare tratează în general, problema lumii și a legilor sale după datele intuiției: totuși baza speculațiilor lor nu este întotdeauna această lume ca atare, sau principiul său primordial, materia. Este mai bine, cred eu, din acest motiv, să repartizăm aceste sisteme în cele patru clase pe care le-am stabilit în *Disertație*. Primei, adoptând ca principiu lumea reală, i-ar aparține Thales și ionienii, Democrit, Epicur, Giordano Bruno și materialistii francezi. Celei de a doua, care ia ca punct de plecare noțiunea foarte abstractă de substanță, concepută numai în definirea care i se dă, i-ar aparține Spinoza și, înainte de el, Eleații. A treia clasă, care alege ca element prim timpul sau numărul, i-ar cuprinde pe pytagoricieni și filosofia chineză din Y-King. În sfârșit, în cea de a patra, pentru care principiul prim este un act liber motivat de judecată, s-ar încadra scolasticii care profesază doctrina unei creații *ex nihilo* reprezentând din voința unei ființe personale distincte de lume.

Filosofia obiectivă, când se prezintă sub forma materialismului pur, este, din punct de vedere al metodei, cea mai consecventă dintre toate, dezvoltarea ei putând fi cea mai completă. Acest sistem pune în prim-plan existența absolută a materiei și apoi aceea a spațiului și timpului, suprimând astfel raportul materiei cu subiectul, raport din care totuși materia își extrage unica sa realitate. Apoi, sprijinindu-se pe legea cauzalității, pe care o consideră drept o categorie de lucruri în sine, drept o *veritas aeterna*, își continuă drumul, trecând peste judecată, numai în care și numai prin care există cauzalitatea.

Accestea fiind realizate, sistemul încearcă să descopere o stare primitivă și elementară a materiei, de unde se poate deduce printr-o dezvoltare progresivă toate celelalte stări, de la proprietățile mecanice și chimice, până la polaritate, viața vegetativă și în sfârșit la animalitate. Dacă presupunem că întreprinderea este încununată de succes, ultima verigă a lanțului va fi senzitivitatea animală, sau cunoașterea, care va apărea astfel ca o simplă modificare a materiei, modificare produsă ca efect al cauzalității.

• Să admitem că am putut urmări până la capăt și dând crezare reprezentărilor intuitive explicația materialistă; dar, odată ajunși la sfârșit, nu vom fi cuprinși brusc de acel ras cu neputință de oprit al zeilor din Olimp, când, deșteptându-ne ca dintr-un vis, vom face

deodată această descoperire neașteptată: că rezultatul ultim atât de greu dobândit, cunoașterea, era deja implicit conținut în elementul prim al sistemului, simpla materie; astfel, când, împreună cu materialismul, ne imaginăm că gândim materia, ceea ce gândeam în realitate era subiectul care și-o reprezintă, ochiul care o vede, mâna care o atinge, spiritul care o cunoaște.

Atunci apare această surprinzătoare petiție principii a doctrinei, în care ultima verigă apare înopinat ca punctul de legătură al ultimului: este un lanț fără sfârșit, iar materialistul seamănă cu baronul Münchhausen care, zbatându-se în apă, fiind pe cal, îl ridică cu picioarele sale și se ridică și pe el însuși trăgându-se de coada perucii sale întoarsă în față. Absurditatea intrinsecă a materialismului constă deci în faptul că ia ca punct de plecare un element obiectiv, la care ajunge în cele din urmă la sfârșitul demonstrațiilor sale. El vede acest element obiectiv fie în materia privită *in abstracto*, ca idee pură, fie în materia deja îmbrăcată în forma sa proprie și așa cum este dată ea în experiență, de exemplu corpurile simple din chimie, cu combinațiile lor elementare. Aceasta este realitatea pe care el o consideră ca existând în sine în mod absolut, pentru a face apoi să decurgă de aici organizarea și în cele din urmă subiectul care gândește; materialismul se laudă că dă explicația cea mai completă posibil; adevărul este că orice existență obiectivă este, într-un fel sau altul, deja condiționată ca obiect de către subiect și formele sale, pe care le conține întotdeauna în mod implicit; ea va dispărea deci, dacă prin gândire este suprimat subiectul. Materialismul este o încercare de a explica prin date mediate ceea ce este dat în mod imediat. El consideră realitatea obiectivă, având întindere, activă, într-un cuvânt materială, ca o bază atât de solidă încât explicațiile sale nu lasă nimic de dorit, din moment ce se sprijină pe un asemenea principiu, confirmat el însuși de legea acțiunii și reacțiunii. Or, această pretinsă realitate obiectivă este un dar pur mediat și condiționat; ea nu are deci decât o existență cu totul relativă; lucrul, într-adevăr, a trebuit să treacă mai întâi prin mecanismul creierului și să fie transformat de el, să intre apoi în formele intelectului, timp, spațiu, cauzalitate, înainte de a apărea, grație acestei din urmă abateri, ca întindere în spațiu și acționând în timp. Și printr-un dat de această natură se laudă materialismul că explică datul imediat al reprezentării (fără de care cea dintâi nu ar putea exista), ba chiar voința însăși, pe când ea este, dimpotrivă, aceea care face inteligibile toate aceste forțe primitive ale căror manifestări sunt supuse legii cauzalității. Acestei afirmații că

gândirea este o modificare a materiei i se va putea totdeauna opune afirmația contrară, și anume că materia este o simplă formă a subiectului înzestrat cu gândire, altfel spus o pură reprezentare. Nu este mai puțin adevărat că scopul real și forma ideală a oricărei științe a naturii este o explicație materialistă a lucrurilor, dusă cât mai departe posibil. Or, din inteligibilitatea recunoscută a materialismului rezultă un alt adevăr care va face obiectul unor considerații ulterioare: dar nici o știință, în înțelesul exact al cuvântului (vreau să spun un ansamblu de cunoștințe sistematizate cu ajutorul principiului rațiunii) nu poate furniza o soluție definitivă, nici o explicație completă a realității; știința, într-adevăr, nu ar putea pătrunde până la esența intimă a lumii; ea nu depășește nicodată simpla reprezentare și, în fond, ea nu dă decât raportul dintre două reprezentări.

Orice știință are la bază două date fundamentale: prima, principiul rațiunii, sub una dintre formele sale, servind de principiu regulator; a doua, obiectul însuși pe care îl studiază și care se prezintă întotdeauna în starea de problemă. Astfel, geometria are ca problemă specială spațiul, iar ca regulă legea existenței în spațiu; aritmetica are ca probleme timpul, iar ca regulă legea existenței temporale; problema logicii se referă la raporturile dintre conceptele pure și are drept regulă legea inteligibilității; problema istoriei o constituie actele umane privite în ansamblul lor, regula sa fiind legea motivației; în sfârșit, științele naturii, au ca problemă materia, iar ca regulă legea cauzalității. Scopul ultim al științei este deci de a raporta una la cealaltă, în numele cauzalității, toate stările materiei pe care ea încearcă să le reducă în cele din urmă la o stare unică și apoi să le deducă unele din altele, și chiar dintr-una singură, odată ajunsă la capătul cercetărilor sale. Materia apare astfel sub două forme, care sunt ca extremitățile opuse ale științei: una în care ea reprezintă obiectul cel mai puțin imediat, iar a doua în care reprezintă obiectul cel mai important al subiectului înzestrat cu gândire; cu alte cuvinte, materia în starea cea mai inertă și cea mai informă este substanța primitivă, pe de o parte, iar pe de alta, organizarea umană. Știința naturii sub numele de chimie tratează despre prima, iar sub numele de fiziologie o studiază pe a doua. Dar până astăzi nici una, nici cealaltă dintre aceste extreme nu a putut fi atinsă, ci numai în cuprinsul dintre aceste două limite opuse s-a ajuns la o oarecare certitudine. Iar perspectivele pe care le poate deschide viitorul științei sunt destul de puțin încurajatoare. Chimistii presupun că diviziunea calitativă a materiei nu va putea merge la infinit, ca în cazul diviziunii sale



cantitative; în această speranță, ei încearcă să restrângă din ce în ce mai mult numărul corpurilor simple, ajungând la vreo șazece: admitând că ei ar reuși să le reducă la două, în final vor vrea să le reducă la unul singur. Legea omogenității conduce, într-adevăr, la ipoteza unei stări chimice primordiale a materiei, care numai aceasta i-ar aparține pe drept, deoarece le-a precedat pe toate celelalte; aceasta nu i-ar fi esențiale în aceeași măsură, și nu ar trebui să vedem în acesta decât forme sau proprietăți pe care ea le poate îmbrăca în mod accidental. Dar, acum, cum să putem crede că această primă stare s-ar fi putut modifica chimic vreodată, din moment ce nu există o a doua care să acționeze asupra ei? Această dificultate este analogă, în chimie, celei de care s-a lovit în mecanică, când a trebuit să explice prima deviere produsă în mișcarea inițială a primului atom; această contradicție, care din ea însăși, ca să spunem așa, și care este la fel de imposibil de evitat ca și de rezolvat, constituie o adevărată *antinomie*; ea nu este singura, de altfel, care se prezintă la această extremitate a științei naturii; la cealaltă extremitate apare o antinomie care îi corespunde. Nu există altă speranță de a atinge punctul de sosire al științei decât aceea de a-i găsi punctul de plecare; căci imposibilitatea este din ce în ce mai evidentă fie de a raporta un fenomen chimic la un fenomen pur chimic, fie o stare organică la o proprietate chimică sau electrică. Savanții, care astăzi încep din nou să se angajeze pe acea cale antică a erorii, se vor vedea curând obligați să se întoarcă din drum, cu capul plecat și fără să scoată o vorbă, exact la fel ca înaintașii lor. Dar această chestiune va mai fi amplu dezvoltată în Cartea următoare. Știința naturii întâlnește dificultățile pe care eu le semnalizez aici în trecere chiar pe propriul său teren. Erijată în filosofie, ea se prezintă în plus ca o explicație materialistă a lucrurilor; or, am văzut că abia născut materialismul poartă în el un germen al morții; el suprimă, într-adevăr, subiectul și condițiile formale ale cunoașterii, conținute implicit și în materia pur inertă, de la care pretinde că pornește, și în materia organizată, la care încearcă să ajungă. Nu există obiect fără un subiect, aceasta este principiul care condamnă materialismul o dată pentru totdeauna. Sori și planete fără existența unui ochi care să le vadă, fără o inteligență care să le cunoască sunt cuvinte care pot fi rostite, dar care reprezintă ceva tot atât de inteligibil ca o „bucată de fier de lemn” (*sideroxylon*). Totuși, legea cauzalității și studiile asupra naturii, cărora aceasta le servește drept principiu de reglementare, ne conduc la concluzia certă că, în sistemul timpului, orice stare mai perfecționată a materiei să fi fost

precedată de o altă mai puțin perfecționată: de exemplu, că animalele au existat înaintea omului, peștii înaintea animalelor care trăiesc pe uscat și, înaintea lor vegetalele: în sfârșit că, în mod general, regnul anorganic a fost anterior regnului organic; materia primordială a trebuit deci să sufere o lungă serie de transformări înainte ca primul ochi să se fi putut deschide. Și totuși acestui prim ochi o dată deschis (fie să fi fost chiar și al unei insecte) îi datorează universul întreg realitatea; acest ochi era, într-adevăr, intermediarul indispensabil al cunoașterii, numai pentru care și numai în care există lumea, fără de care aceasta este imposibil chiar să fie și concepută; căci lumea nu este decât reprezentare și, prin urmare, are nevoie de subiectul cunoscător ca suport al existenței sale. Mai mult, această lungă serie de veacuri pline de transformări fără număr, și în cursul cărora materia urcă din formă în formă până la prima ființă dotată cu percepție, tot acest timp scurs nu ar putea fi conceput decât în identitatea unui subiect conștient: el nu este, într-adevăr, decât seria reprezentărilor acestuia din urmă și forma cunoașterii sale; fără el, își pierde întreaga inteligibilitate și întreaga realitate. Vedem deci, că pe de o parte, existența lumii întregi depinde de prima ființă gânditoare, oricât de imperfectă ar fi fost ea, iar pe de altă parte, nu este mai puțin evident că acest prim animal presupune în mod necesar înaintea lui un lung lanț de cauze și de efecte, din care el însuși este o mică verigă. Aceste două rezultate contradictorii, la care suntem conduși vrând-nevrând, ar putea, la rândul lor, să fie privite ca o antinomie a facultății noastre de cunoaștere, corespunzând celei care se prezintă la cealaltă extremitate a științei naturii: în ceea ce privește cvadrupla antinomie a lui Kant, aceasta va fi studiată în critica filosofiei sale, care se află în urmarea lucrării de față: sper să demonstrez că ea este o pură fântasmagorie fără nici o consistență.

Ultima contradicție, la care am fost conduși în mod necesar, este totuși rezolvată de considerația următoare: se poate spune, folosind limbajul lui Kant, că timpul, spațiul și cauzalitatea aparțin nu lucrului în sine, ci fenomenului a cărui formă sînt, ceea ce se poate traduce în terminologia pe care o adopt eu astfel: lumea obiect, sau lumea ca reprezentare, nu este singura față a universului, nu este, ca să spunem așa, decât suprafața acestuia; există, în plus, fața internă, absolut diferită de prima, esență și nucleu al lumii și adevărat lucru în sine. Pe aceasta o vom studia în Cartea următoare și o vom desemna sub numele de *voință*, voința fiind obiectivarea cea mai imediată a lumii. Lumea ca reprezentare, singura care ne preocupă aici, nu există, la

drept vorbind, decât din ziua în care se deschide primul ochi; ca nu ar putea, într-adevăr, să apară din neantul în care era cufundată decât prin intermediul cunoașterii. Înainte, fără acest ochi, adică în afara oricărei gândiri, nici un timp, nici o anterioritate nu erau posibile. Dar de aici nu rezultă că timpul a început, deoarece dimpotrivă orice început este în el; dar el este, după cum se știe, forma cea mai generală a cunoașterii, forma în care vin să se grupeze, supunându-se legii cauzalității, toate fenomenele; prin urmare, el există, cu dubla sa infinitate, începând cu prima cunoaștere; și într-adevăr, fenomenul care constituie acest prim prezent este în mod necesar legat printr-o legătură de cauzalitate de o serie infinită de fenomene din trecut: acest trecut este de altfel condiționat de acest prim prezent, pe care îl condiționează și el în calitate de prezent.

Astfel trecutul, la fel ca și primul prezent care decurge din el depind și unul și celălalt de subiectul care gândește, fără de care ele nu ar fi nimic; totuși, trecutul acesta este cel care împiedică prezentul în discuție să apară cu adevărat ca fiind primul, ca și cum nu ar avea în urma lui nici un trecut care să-i fi dat naștere, ca și cum ar fi, pe scurt, chiar originea timpului; el pare, dimpotrivă, a succede în mod necesar unui trecut, și aceasta conform legii existenței în timp, exact la fel cum fenomenul care se manifestă în el derivă, conform legii cauzalității, din stări anterioare ce s-au produs în acest trecut. Am putea, pentru amatorii de apologuri mitologice, mai mult sau mai puțin ingenioase, să comparăm începutul timpului, care totuși nu a început, cu nașterea lui Cronos (Χρόνος), cel mai tânăr dintre Titani, care, castrându-l pe tatăl său, a pus capăt produselor monstruoase ale cerului și pământului, înlocuite curând prin seminția zeilor și a oamenilor.

Acest demers ocazionat de materialism, cel mai consecvent dintre sistemele filosofice care pornesc de la obiect, are și avantajul de a scoate în evidență strânsa corespondență dintre subiect și obiect, unul față de celălalt; el arată, de asemenea, invincibila lor contradicție; un asemenea rezultat ne determină să căutăm esența intimă a lumii ca lucru în sine, și nu în unul dintre cei doi termeni extremi ai reprezentării, ci într-un element care să fie total diferit de ei și să nu fie atins de această contradicție primordială și radicală, precum și nerezolvabilă.

Contrar filosofiei care pornește de la obiect pentru a deduce din el subiectul, întâlnim și doctrina opusă, care ia drept principiu subiectul și încearcă să deducă din el obiectul. Dar dacă prima a fost, până

acum, reprezentată de numeroase sisteme, din cea de a doua nu există decât un specimen unic și foarte recent: este vorba despre doctrina lui J.C. Fichte (dacă putem numi aceasta doctrină); din acest punct de vedere cel puțin, ea merită să fie semnalată, oricât de slabă de altfel este valoarea ei intrinsecă: în fond, aceasta este o filosofie de amuzament; totuși, enunțată cu aerul cel mai grav și pe tonul cel mai serios din lume, aparată, trebuie să spunem și aceasta, cu o ardoare și o elocință puțin obișnuite în fața unor adversari destul de sărmani, ea a putut o clipă să seducă și să creeze iluzii. Fichte, la fel, în general, ca filosofii, semenii săi, care se lasă pradă circumstanțelor, era total lipsit de acest aspect serios al gândirii care, eliberată de orice influență străină, urmărește imperturbabil un scop unic adevărul. Dar cum putea fi el altfel? Numai prin efortul depus pentru a încerca să te eliberezi de orice îndoială devii filosof, adevăr pe care Platon îl exprimă spunând că „mirarea este sentimentul filosofic prin excelență”: *Θαυμαζειν μάλ᾽ ἰλοσοιχον παθοῦ*. Dar ceea ce deosebește din acest punct de vedere adevărații filosofi de cei falși este faptul că la primii îndoiala ia naștere în prezența realității însăși, iar la ceilalți apare numai cu ocazia unei lucrări, a unui sistem cu care se află în contact.

Acesta a fost și cazul lui Fichte; el nu a devenit filosof decât în ce privește lucrul în sine al lui Kant; fără acesta, el s-ar fi dedicat pe cât se pare altor preocupări, în care nu ar fi putut să nu reușească mai bine, având în vedere remarcabilul său talent de a folosi cuvintele. Dacă el ar fi pătruns puțin mai profund sensul cărții care l-a făcut filosof, *Critica rațiunii pure*, ar fi înțeles că adevăratul spirit al doctrinei este în ideea următoare: pentru Kant, principiul rațiunii nu este, ca pentru scolastică, o *veritas aeterna* cu o putere absolută, independentă de existența lumii, anterioară și superioară ei; acest principiu nu are decât o autoritate condițională și relativă, valabilă numai în domeniul fenomenelor, oricare ar fi de altfel forma pe care o ia el, fie că se prezintă ca legătură necesară în timp și în spațiu, ca lege a cauzalității sau ca regulă de cunoaștere. Fichte și-ar fi dat seama atunci că nu pe baza principiului rațiunii poate fi decoperită esența intimă a lumii, lucru în sine, și că nu s-ar putea atinge astfel decât un element în aceeași măsură relativ și condiționat, fenomenul, și niciodată numenul; el ar fi văzut, în afară de aceasta, că acest principiu nu se aplică nicidecum obiectului, ci reprezintă numai forma obiectelor, care, deci, nu pot fi luate drept lucruri în sine; el și-ar fi dat seama, în fine, că subiectul există în același timp cu obiectul, și

invers; prin urmare, obiectul nu poate avea ca antecedent subiectul și să provină din el ca și cum acesta i-ar fi cauza; invers, este imposibil să vedem în subiect un consecvent și un efect al subiectului. Dar nimic din toate acestea nu a fost înțeles de Fichte; singura latură a chestiunii care l-a frapat a fost alegerea subiectului ca punct de plecare al filosofiei; această cale a fost adoptată de Kant pentru a arăta clar imposibilitatea de a porni de la obiect, care s-ar transforma atunci în lucru în sine. Însă Fichte a luat metoda drept însăși doctrina care trebuie stabilită, drept fondul dezbaterii. La fel ca toți imitatorii săi, el și-a închipuit că, spunând mai mult decât maestrul său va reuși să-l depășească; și, urmând această cale, el a reeditat erorile comise în sens invers de vechiul dogmatism și care în special suscitaseră critica kantiană; astfel că nici o schimbare nu a mai fost adusă de atunci filosofiei. După, ca și înainte, antica croare fundamentală a metafizicii, presupunerea unui raport de cauză la efect între obiect și subiect, rămânea intactă, iar principiul rațiunii își păstra încă autoritatea absolută; singura deosebire este că lucrul în sine, în loc să rezide ca altădată în obiect, era reprezentat de către subiect; caracterul pur relativ al celor doi termeni care face ca lucrul în sine, adică natura intimă a lumii, să trebuiască a fi căutată în afara acestora și nu înăuntrul lor, și care împiedică orice realitate condiționată să reprezinte lucrul în sine, acest caracter a fost din nou neglijat, la fel ca înainte de critica kantiană. Ca și cum Kant nu ar fi existat niciodată, principiul rațiunii a rămas pentru Fichte, exact ca și pentru scolastici, o *veritas aeterna*. Așa cum peste zeii antichității domnea eternul Destin, la fel Dumnezeu scolasticilor este supus acestor adevăruri eterne, adevăruri metafizice, matematice și metalogice și de asemenea, în concepția unora, autorității legii moralei. Aceste adevăruri nu depindeau de nimic, ci dimpotrivă, în virtutea necesității lor, Dumnezeu, ca și lumea, putea exista. Tot în numele principiului rațiunii, așezat de Fichte în rândul acestor *veritates aeternae*, eul este cauza lumii, a non-eului, a obiectului care devine atunci efectul și, productul său. El nu a avut grijă să studieze și să controleze mai îndeaproape principiul rațiunii. Dacă ar trebui să precizez forma acestui principiu la care recurge Fichte pentru a face să derive non-eul din eu, așa cum păianjenul își extrage din sine firul pentru a-și țese plasa, aş spune că această formă este legea existenței în spațiu. Este necesar, într-adevăr, să legăm de această lege toate deducțiile atât de dificile care reprezintă procedeele prin care eul produce și creează din propria sa substanță non-eul; numai cu aceasta condițiile, aceste

deducții, de care este plină cartea cea mai extravagantă și, urinar, cea mai insipidă care a fost scrisă vreodată, capătă o umbră de sens și o aparență de valoare.

Filosofia lui Fichte, care, din orice alt punct de vedere, nu merită nici o atenție, nu interesează decât prin contrastul absolut pe care îl oferă această foarte recentă doctrină cu materialismul antic; așa cu acesta din urmă era cel mai consecvent dintre sistemele care iau obiectul ca punct de plecare, la fel concepția lui Fichte este cea mai riguroasă dintre toate cele care adoptă drept prim principiu subiectul. Materialismul nu-și dă seama că punând înaintea cel mai simplu obiect, pune astfel chiar subiectul; în ce-l privește, Fichte nu a fost atent ca o dată cu subiectul (oricum l-ar fi numit el) era implicat și obiectul, fără de care subiectul este de neconceput; în plus, orice deducție a priori și, în general, orice demonstrație se sprijină pe o necesitate, iar orice necesitate pe principiul rațiunii; a exista în mod necesar sau a rezulta dintr-o cauză dată sunt două noțiuni echivalente<sup>1</sup>; în sfârșit, principiul rațiunii nefiind în realitate decât formă generală<sup>2</sup> a obiectului considerat ca atare, acest principiu conține deja în mod implicit obiectul; neavând de altfel nici o valoare, anterior existenței obiectului sau în afara acestuia, el nu-i poate da naștere și nu-l poate construi printr-o aplicare legitimă. Pe scurt, viciul comun al filosofiei subiective și al celei obiective este acela de a enunța dinainte ceea ce fiecare pretinde că deduce mai apoi, corelativul necesar al principiului adoptat.

Cursul gândirii mele se distinge *totu genere* de aceste două observații opuse, și iată cum: eu nu pornesc nici de la subiect, nici de la obiect luate separat, ci de la faptul *reprezentării*, care servește ca punct de plecare pentru orice cunoaștere, și are drept formă primordială și esențială dedublarea subiectului și obiectului; la rândul său, forma obiectului este reprezentată de diversele moduri ale principiului rațiunii și fiecare reglementează atât de perfect clasa de reprezentări sub autoritatea sa, încât este suficient a cunoaște principiul pentru a stăpâni în același timp esența comună întregii clase; această esență, într-adevăr, privită ca reprezentare, constă numai în chiar forma principiului; astfel, timpul nu este decât principiul existenței din punct de vedere al duratei, adică succesiunea; spațiul nu este decât principiul rațiunii determinat în raport cu întinderea, altfel spus poziția; materia nu este altceva decât

---

<sup>1</sup> A se consulta asupra acestui punct *Quadrupla rădăcină a principiului rațiunii* § 49 (n.a.)

cauzalitatea; conceptul (așa cum vom vedea curând) este tot ceea ce ține de principiul cunoașterii. Această relativitate esențială și constantă a lumii considerate ca reprezentare, relativitate inerentă formei sale generale (subiect și obiect), ca și formei derivate din aceasta din urmă (principiul rațiunii), acest caracter, spuneam, demonstrează necesitatea de a căuta în altă parte decât în universul însuși și în orice altceva decât reprezentarea esență intimă a lumii; cartea următoare va dovedi că această esență rezidă într-un element care apare cu nu mai puțină evidență decât reprezentarea la orice ființă vie.

Dar mai înainte trebuie să examinăm această clasă de reprezentări care aparțin exclusiv omului și a căror formă comună este conceptul: facultatea la care ele se raportează în subiect este rațiunea, la fel cum senzitivitatea și intelectul, proprii fiecărui animal, se raportează la reprezentările studiate până aici.

## § 8

Așa cum se trece de la lumina directă a soarelui la aceeași lumină reflectată de lună, vom examina, după reprezentarea intuitivă, imediată, care se confirmă prin ea însăși, reflecția, noțiunile abstracte și discursive ale rațiunii, al căror întreg conținut este luat din intuiție și care nu au sens decât în raport cu ea. Atâta timp cât rămânem în cunoașterea intuitivă, totul este pentru noi clar, stabil, sigur. În acest caz nu există nici probleme, nici îndoieli, nici erori, nici o dorință, nici un sentiment cu privire la lumea de dincolo; ne sprijinim pe intuiție, satisfăcuți de prezent. O asemenea cunoaștere își este suficientă sieși; de aceea, tot ce decurge din ea în mod simplu și cu fidelitate, ca operă de artă veritabilă, nu riscă niciodată să fie fals sau dezmințit; căci ea nu constă într-o interpretare oarecare, ea este lucrul însuși. Dar odată cu gândirea abstractă, cu rațiunea, sunt introduse în speculație îndoiala și eroarea, iar în practica anxietatea și regretul. Dacă, în reprezentarea intuitivă, aparența poate pentru un moment să deformeze realitatea, în domeniul reprezentării abstracte croarea poate persista timp de secole, își poate întinde jugul său de fier asupra unor popoare întregi, poate înăbuși cele mai nobile aspirații ale omenirii și să-l ferece în lanțuri cu ajutorul acoliților și sclavilor săi chiar și pe cel pe care nu a reușit să-l înșele. Ea este dușmanul împotriva căruia

Celor șapte paragrafe citate le corespund primele patru capitole din Cartea I-a a Suplimentelor (n.a.)

au avut de dus o luptă inegală cele mai mari spirite din toate timpurile, iar victoriile pe care ei le-au obținut asupra acestui dușman sunt singurele comori ale geniului uman. Este așadar util, în momentul în care se pătrunde în domeniul său, să se atragă atenția asupra ei. S-a spus adesea că adevărul trebuie căutat, chiar atunci când nu se prea vede utilitatea acestei întreprinderi; utilitatea poate, într-adevăr să nu fie imediată și să apară în momentul în care ne așteptăm cel mai puțin. Voi adăuga că trebuie cu orice preț să condamnăm și să extirpăm eroarea, chiar și când încă nu ne dăm seama de inconvenient, pentru că aceste inconveniente pot fi, și ele, indirecte și să apară pe neașteptate. orice eroare poartă în sine un fel de venin. Dacă inteligența și știința fac din om stăpânul pământului, rezultă că nu există erori inofensive, și încă și mai puțin erori respectabile sau sacre. Și, pentru a-i liniști pe cei care, într-un fel sau altul, își pun în slujba acestei nobile lupte forțele și viața lor, nu mai pot să nu fac și altă observație: eroarea poate acționa în voie, atâta timp cât adevărul nu și-a făcut încă apariția și nu se agită la adăpostul nopții precum bufnițele și liliecii; dar bufnițele și liliecii ar putea face ca soarele să apară de la răsărit, înainte ca eroarea trecutului să reușească să-și recapete locul și să întoarcă din drum adevărul, chiar dacă acesta a fost recunoscut și proclamat cu voce tare. Aceasta este atotputernicia adevărului: victoria lui este obținută în timp îndelungat și cere multe eforturi, dar, o dată cucerită, nimeni nu i-ar mai putea-o smulge.

Există așadar, pe de o parte, reprezentările studiate până acum, care, privite din punctul de vedere al obiectului, pot fi raportate la timp, la spațiu și la materie și, privite din punct de vedere al subiectului, se raportează la senzitivitatea pură și la judecată sau cunoașterea prin cauzalitate; dar, în afară de aceste reprezentări, mai există în om, și numai în om dintre toți oaspeții universului, o altă facultate de cunoaștere, un fel de nouă conștiință, pe care limbajul o numește, cu o infailibilă precizie, reflexie. Ea nu este, într-adevăr, decât un fel de reflectare sau ecou al cunoașterii intuitive; totuși, esența și constituția sa diferă absolut de modurile intuiției, iar principiul rațiunii, care este legea fiecărui obiect, îmbracă aici o formă foarte specială. Această nouă conștiință, un fel de cunoaștere de gradul al doilea, această transformare abstractă a fiecărui element intuitiv într-un concept non-intuitiv al rațiunii, este singura care îi dă omului chibzuință (*Besonnenheit*) care deosebește atât de profund inteligența lui de aceea a animalelor și care îi face comportamentul



atât de diferit de viața fraților săi lipsiți de rațiune. El îi depășește de asemenea cu mult prin puterea și capacitatea sa de a suporta. Animalele nu trăiesc decât în prezent, omul însă trăiește și în viitor, și în trecut; ele nu satisfac decât nevoile momentane, omul le intuiește și pe cele care încă nu există și le asigură realizarea printr-o mulțime de măsuri ingenioase într-o vreme când el poate nu va mai exista. În timp ce ele sunt dominate în mod absolut de impresia de moment, omul poate, grație noțiunilor abstracte, să se elibereze de prezent în acțiunile pe care le întreprinde. De aceea, îl vedem întocmind și executând planuri concepute dinainte, acționând în baza anumitor maxime, fără să țină seama de împrejurările accidentale și nici de influențele din jurul său; el poate, cu cel mai desăvârșit calm, să ia măsuri de prevedere cu privire la moartea sa; el are o atât de mare capacitate de disimulare încât poate deveni impenetrabil și poate să-și ducă secretul în mormânt; el are, în sfârșit puterea de a alege realmente între diversele motivații, căci numai *in abstracto* pot fi prezente împreună mai multe motivații în conștiință, apărând prin comparație ca exclusive unele față de altele și dând astfel măsura acțiunii lor asupra voinței, după care, motivația cea mai puternică se impune; ea devine decizia gândită a voinței, căreia îi conferă astfel caracterul său esențial. Animalul, dimpotrivă, nu este condus decât de impresia de moment: numai teama de o pedeapsă instantanee îi poate stăvili poftele, iar această teamă, transformându-se în obișnuință, îi determinăm curând actele; în aceasta constă întreaga artă a dresajului. Animalul simte și percepe, omul gândește și știe; iar amândoi vor. Animalul își face cunoscute senzațiile și dispoziția în care se află prin mișcări și țipete; omul își dezvăluie sau ascunde altuia gândurile cu ajutorul vorbirii. Vorbirea este primul produs și instrumentul necesar al rațiunii sale; de aceea în limba greacă și în limba latină același cuvânt îneamnă, totodată, și rațiune și vorbire: *λογος* *il discorso*. În limba germană, *Vernunft* vine din *vernehmen* (a înțelege), care nu este sinonim cu *horen* (a auzi), ci înseamnă înțelegerea ideilor exprimate prin cuvinte. Numai datorită vorbirii rațiunea poate realiza cele mai mari efecte ale sale, de exemplu acțiunea comună a mai multor indivizi, armonizarea eforturilor a mii de oameni într-un proiect stabilit dinainte, civilizația, statul; apoi, pe de altă parte, știința, păstrarea experienței trecutului, gruparea elementelor comune într-un concept unic, transmiterea adevărului, propagarea erorii, reflecția și creația artistică, dogmele religioase și superstițiile. Animalul nu are ideea morții decât în moartea însăși; omul merge cu

fiecare zi spre ea pe deplin conștient și această conștiință răspândește asupra vieții o undă de melancolică gravitate, chiar și la cel care încă nu a înțeles că ea este formată dintr-o succesiune de pieiri. Această cunoaștere dinainte a morții este principiul filosofilor și al religiilor; totuși, nu s-ar putea spune dacă ele au realizat vreodată lucrul care are cel mai mare preț în comportamentul uman, bunătațea dezinteresată și noblețea inimii. Fructele lor cele mai evidente sunt, din punct de vedere filosofic, concepțiile lor cele mai stranii și cele mai hazardate, iar din punct de vedere religios riturile cele mai crude și cele mai monstruoase în diferite culte.

Toate timpurile și toate țările sunt unanime în a recunoaște că toate aceste manifestări ale spiritului, oricât de variate ar fi ele, provin dintr-un principiu comun, din această facultate esențială care îl distinge pe om de animal, numită rațiune, (ο λογος το λογιστικον, το λογιον) sau *ratio*. Toți oamenii știu să recunoască manifestările rațiunii și, când aceasta intră în conflict cu altele, să discearnă elementul rațional de cel irațional; ei știu, de asemenea, ceea ce nu trebuie să așteptăm nici chiar de la animalul cel mai inteligent, dar care este tot lipsit de această facultate.

Filosofii din toate timpurile împărtășesc ideea că rațiunea este o facultate de cunoaștere generală și, în plus, ei pun în lumină unele dintre manifestările ei cele mai importante, de exemplu stăpânirea exercitată de om asupra sentimentelor și pasiunilor sale, puterea de a judeca și de stabili principii universale, anterioare oricărei experiențe etc. Totuși, toate teoriile lor asupra esenței însăși a rațiunii sunt nehotărâte, defectuos tratate, difuze, fără unitate și fără convergență: ele evidențiază când o funcție, când alta, ajungând astfel să se contrazică. Această confuzie este agravată și mai mult prin opoziția primordială pe care mulți o stabilesc între rațiune și revelație, opoziție absolut străină filosofiei. Este ciudat că până acum nici un filosof nu a știut să explice printr-o funcție simplă și ușor de recunoscut aceste manifestări multiple ale rațiunii; această funcție, care s-ar regăsi în toate celelalte și ar servi la explicarea lor, ar constitui cu adevărat esența intimă a rațiunii. Înțeleptul Locke (în al său *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea II, cap. XI, §10 și §11) semnalează foarte clar existența unor noțiuni abstracte și generale la om ca trăsătură care îl deosebește de animal; Leibniz (în *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, Cartea II, cap. XI, §10 și §11) subscrie la această opinie pe care o reproduce ca fiind a sa. Dar când Locke (în cartea IV, cap. XVII, §2 și §3) dă adevărata teorie a rațiunii, pierzând complet din

vedere acest caracter esențial, el se pierde într-o înșiruire vagă, nesigură și incompletă a manifestărilor derivate și parțiale ale rațiunii: iar Leibniz, în partea lucrării sale care corespunde celei lui Locke, nu face decât să contribuie la sporirea confuziei și a lipsei de claritate. Kant, așa cum am arătat pe larg în Apendicele care îi este consacrat, a complicat și a falsificat și mai mult adevărata noțiune a esenței rațiunii. Dar dacă cineva vrea să-și dea osteneala să parcurgă, în legătură cu această chestiune, numeroasele scrieri apărute de la Kant încoace, va vedea că, dacă greșelile conducătorilor constituie ruina statelor, erorile marilor spirite își extind influența lor fimească asupra multor generații, asupra a secole întregi: se pare că în timp, crescând și devenind mai numeroase, ele dau naștere unor veritabili monștri intelectuali: căci, după spusele lui Berkeley, „atât de puțini oameni știu să gândească, și totuși toți tin să aibă păreri”.

Intelectul, așa cum am văzut, nu are decât o funcție proprie: cunoașterea imediată a raportului cauză - efect, iar intuiția lumii reale, ea și prevederea, perspicacitatea, facultatea de invenție nu sunt evident decât forme variate ale aceleiași funcții primordiale. Or, la fel stau lucrurile și cu rațiunea, ea neavând decât o singură funcție esențială, și anume formarea conceptelor; din această sursă unică izvorăsc toate fenomenele pe care le-am enumerat mai sus și care deosebesc viața umană de viața animală: discernământul, stabilitul dintotdeauna și peste tot, între ceea ce este rațional și ceea ce nu este, își are baza în prezența sau absența acestui act primordial?

## § 9

Conceptele formează o clasă specială de reprezentări, total distincte de reprezentările intuitive despre care a fost vorba până acum, căci ele nu există decât în spiritul uman. De aceea este imposibil să ajungem la o cunoaștere intuitivă și absolut evidentă a naturii lor care le este proprie; ideea pe care ne-o putem face despre ele este ca însăși abstractă și discursivă. Ar fi deci absurd să cerem o demonstrație experimentală a lor, dar prin experiență înțelegem lumea exterioară și reală, care nu este decât reprezentare intuitivă: este imposibil ca aceste noțiuni să fie prezentate ochilor sau imaginației, ca și cum ar fi vorba despre percepțiile prin simțuri. Ele sunt

„Few men think, yet all will have opinions.

Comparați cu acest paragraf 26 și 27 din *Disertație despre principii rațiunii* (n.a.)

concepute, și nu percepute, și numai efectele lor pot intra sub incidența experienței: vorbirea, de exemplu, comportarea gândită și ordonată, în sfârșit știința, cu toate rezultatele acestei activități superioare. Vorbirea, ca obiect al experienței exterioare, nu este, la drept vorbind, decât un telegraf foarte perfecționat, care transmite cu o rapiditate și o finețe infinite semnale convenționale. Dar care este valoarea exactă a acestor semnale? Și cum reușim să le interpretăm? Traducem oare instantaneu în imagine vorbele interlocutorului, imagini care se succed în imaginație cu viteza fulgerului, care e înlănțuite, se transformă și capătă culori diferite, pe măsură ce cuvintele cu flexiunile lor gramaticale ajung în gândire? Dar atunci ce învolburare ar fi în capul nostru la ascultarea unui discurs sau la citirea unei cărți! În realitate, lucrurile nu se petrec astfel; sensul cuvintelor este imediat și exact înțeles fără ca aceste apariții de imagini să se producă de obicei în imaginație. În cazul de față rațiunea vorbește rațiunii, fără a ieși niciodată din domeniul care este al său. Ceea ce transmite și primește sunt întotdeauna noțiuni abstarcte, reprezentări non-intuitive; acestea sunt odată pentru totdeauna, într-un număr destul de mic de altfel; și ele se pot aplica apoi nenumăratelor obiecte ale lumii reale pe care le cuprind și le reprezintă. Astfel se explică faptul că animalul nu este capabil nici să vorbească, nici să înțeleagă, deși posedă ca și noi organele vorbirii și reprezentărilor intuitive; tocmai pentru că desemnează această clasă deosebită de reprezentări corespunzând rațiunii în subiect, cuvintele sunt semnificative și de neînțeles pentru animal. Astfel, vorbirea, ca orice alt fenomen care ține de rațiune, și în general orice caracteristică ce deosebește omul de animal, trebuie să fie raportate la această simplă și unică origine, conceptele, care nu trebuie confundate cu reprezentările individuale în timp și spațiu; aici e vorba nu de reprezentări intuitive, ci de reprezentări abstracte și generale. Numai în unele cazuri izolate trecem de la concept la intuiție; creăm atunci imagini destinate să servească drept simboluri conceptelor, cărora de altfel nu le corespund niciodată exact. Am studiat în amănunt aceste feluri de reprezentări în *Disertație despre principiul rațiunii*. § 28; nu trebuie să mai repet ce am spus; se poate compara cu expunerea mea ceea ce a scris Hume pe aceeași temă în al doisprezecelea dintre *Eseuri filosofice* (pag. 244), și Herder în a sa *Meta-critică* (lucrare destul de mediocră de altfel) (partea I, pag. 274). Ideea platoniciană, născută din contopirea imaginației cu rațiunea, este studiată cu precădere în Cartea a treia a lucrării de față.

Conceptele, deși radical distincte de reprezentările intuitive, au totuși cu acestea un raport necesar, fără de care nu ar exista; acest raport constituie deci întreaga lor esență și realitate. Reflexia nu ar putea fi decât o imitație, o reproducere a lumii intuiției, deși este o imitație de o natură foarte specială și complet diferită de original în ce privește materia din care este formată. De aceea putem spune cu foarte mare precizie că conceptele sunt reprezentări ale reprezentărilor. La fel stau lucrurile și cu principiul rațiunii, care îmbracă aici un caracter cu totul special. Am văzut că forma sub care el determină o întreagă clasă de reprezentări constituie și rezumă, ca să spunem așa, întreaga esență a acestei clase din punct de vedere reprezentativ; timpul, de exemplu, este în totalitatea sa în succesiune, spațiul în poziție, materia în cauzalitate. La fel, întreaga esență a conceptelor care formează clasa reprezentărilor abstracte constă numai și numai în relația principiului rațiunii pe care ele o pun în evidență; și cum această relație este ceea ce constituie însuși principiul cunoașterii, reprezentarea abstractă are astfel ca esență raportul care există între ea și o altă reprezentare; aceasta îi servește drept principiu de cunoaștere; dar cea din urmă poate de asemenea să fie un concept, adică o reprezentare abstractă, și să aibă la rândul ei un principiu de cunoaștere de aceeași natură. Totuși, regresivitatea nu poate continua la nesfârșit; apare un moment în care seria principiilor cunoașterii trebuie să ajungă la un concept care își are baza în cunoașterea intuitivă, căci lumea reflexiei se sprijină pe aceea a intuiției, din care își extrage intelegibilitatea. Clasa reprezentărilor abstracte se distinge de aceea a reprezentărilor intuitive prin următoarea caracteristică: în ultimele, principiul rațiunii nu cere nicio dată decât o relație între o reprezentare și o altă din aceeași clasă; în primele, el reclamă în definitiv, un raport al conceptului cu o reprezentare din altă clasă.

Termenul de *abstractă* a fost ales preferențial pentru a desemna aceste noțiuni, care, după cele spuse mai sus, nu au o legătură directă, ci prin intermediul unui sau mai multor alte concepte, cu cunoașterea intuitivă; am numit, dimpotrivă, *concretă* pe cele care derivă imediat din intuiție. Această din urmă denumire este destul de nepotrivită pentru noțiunile cărora îi este aplicată; acestea, într-adevăr, sunt tot reprezentări abstracte, și nu intuitive. Această terminologie a fost adoptată atunci când încă nu există decât o imagine foarte vagă a diferenței pe care ea avea să o consfințească. O putem totuși păstra, ținând seama de observația precedentă. Pot fi citate ca exemple de

abstractă, în adevăratul sens al cuvântului, aparținând primei categorii conceptele de raport, virtute, examinare, început etc; iar ca exemplu de noțiuni din a doua categorie, impropriu numite *concretă*, ideile de om, piatră, cal etc. Dacă metafora nu ar fi puțin cam riscantă, și prin urmare ușor ridicolă, am putea, cu suficientă exactitate, să comparăm *concreta* cu parterul, iar *abstracta* cu etajele superioare ale edificiului reflecției<sup>1</sup>

Acesta nu este deloc, cum se spunea prea adesea, un caracter esențial, ci doar o proprietate secundară și derivată a conceptului de a cuprinde un mare număr de reprezentări, sau intuitive, sau abstracte, al căror principiu de cunoaștere este și care sunt gândite în același timp cu el. Această proprietate, deși există virtual întotdeauna în concept, nu se găsește în mod necesar în el și în realitate: ea se sprijină pe faptul că conceptul este reprezentarea unei reprezentări și își datorează întreaga valoare raportului pe care el îl are cu această altă reprezentare; totuși conceptul nu se confundă cu ea, căci ea aparține cel mai adesea unei cu totul alte clase, intuiției, de exemplu: ea este supusă, în această calitate, determinărilor timpului, spațiului și multor altora care nu fac parte din concept; rezultă că reprezentări diverse care nu prezintă decât deosebiri superficiale pot fi gândite sau subsumate sub același concept. Dar această proprietate pe care o are conceptul de a fi valabil pentru mai multe obiecte nu îi este esențială, ca este pur accidentală. Pot deci exista noțiuni în care să fie gândit un singur lucru real; totuși, ele nu sunt mai puțin abstracte și generale din această cauză și nu sunt nicidecum reprezentări particulare și intuitive.

Așa este, de exemplu, ideea pe care ne-o facem despre un oraș când nu-l cunoaștem decât prin intermediul geografiei; nu concepem atunci, la drept vorbind, decât un singur oraș, dar noțiunea pe care ne-o formăm s-ar putea potrivi unui mare număr de alte ordine, diferite din multe puncte de vedere. Astfel, o idee este generală nu pentru că este extrasă din mai multe obiecte, ci, dimpotrivă, pentru că generalitatea, în virtutea căreia ea nu determină nimic particular, îi este inherentă la fel ca oricărei alte reprezentări abstracte a rațiunii. Tocmai de aceea, susțin eu, mai multe lucruri pot fi gândite în același concept.

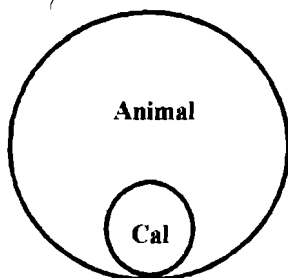
Din aceste considerații rezultă că orice concept, fiind o reprezentare abstractă și nu intuitivă, prin urmare întotdeauna incomplet determinată, posedă, cum se spune, o extensie sau sferă de

aplicare, și aceasta chiar și în cazul în care nu există decât un singur obiect real care corespunde acestui concept. Or, sfera fiecărui concept are întotdeauna ceva comun cu aceea a altuia; cu alte cuvinte, gândim, cu ajutorul acestui concept, o parte din ceea ce este gândit cu ajutorul celui de al doilea, și reciproc; totuși, atunci când cele două concepte diferă în mod real, fiecare, sau cel puțin unul dintre ele, trebuie să cuprindă vreun element necuprins în celălalt; acesta este raportul dintre subiect și predicat. A recunoaște acest raport înseamnă a judeca. Una dintre ideile cele mai ingenioase care au apărut a fost de a reprezenta cu ajutorul figurilor geometrice această extensie a conceptelor. Gottfried Ploucquet a fost primul care a avut această idee; el a folosit, în acest scop, pătrate. Lambert, care i-a urmat, se servea și de simple linii suprapuse; Euler a adus procedeul la perfecțiune folosind cercuri. Nu aş putea spune care este ideea de bază a acestei analogii atât de exacte între raporturile dintre concepte și cele dintre figurile geometrice. Nu este mai puțin adevărat că pentru logică este un prețios avantaj să poată astfel reprezenta grafic relațiile conceptelor între ele, chiar și din punctul de vedere al posibilității lor, adică a priori.

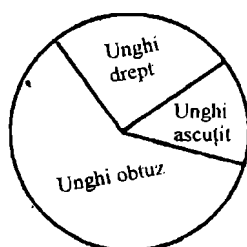
Iată aceste figuri:

1. Sferele a două concepte sunt riguros egale; astfel este, de exemplu, noțiunea de necesitate și cea a raportului dintre principiu și consecință, sau idee de rumegătoare sau aceea de animale cu copitele despicate, aceea de vertebrat și de animal cu sânge roșu (acest exemplu ar putea fi contestat din cauza anelidelor); toate acestea sunt noțiuni convertibile. În acest caz ele sunt reprezentate printr-un cerc unic care simbolizează indiferent pe care.

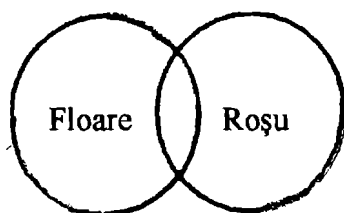
2. Sfera unui concept o cuprinde în întregime pe aceea a unui alt concept.



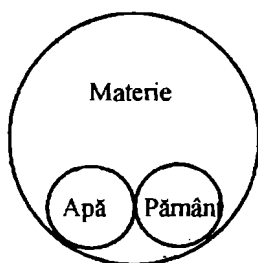
3. O sferă cuprinde două sau mai multe altele care se exclud una pe alta, dar continuând să facă parte fiecare din sfera mare.



4. Două sfere conțin fiecare câte o parte una din cealaltă



5. Două sfere sunt închise într-o a treia fără a o ocupa în întregime.



Acestui ultim caz îi aparțin conceptele ale căror sfere nu comunică direct, dar pe care un al treilea concept mai larg le cuprinde în granițele sale.

Diversele combinații posibile de concepte se încadrează în cazurile precedente, de unde putem deduce întreaga teorie a judecăților: conversie, contrapunere, reciprocitate, disjuncție (aceasta din urmă după figura nr. 3); de asemenea, putem deduce caracteristicile judecăților, pe care Kant și-a bazat prelinsele sale categorii ale intelectului. Trebuie totuși să facem o excepție pentru



forma ipotetică, care nu este o simplă combinație de concepte, ci o sinteză de judecăți; trebuie, de asemenea, să lăsăm la o parte modalitatea, care va fi tratată în mod special în Apendice, precum și toate caracteristicile care au servit ca bază categoriilor kantiene.

O ultimă remarcă de făcut în privința diverselor combinații de concepte despre care tocmai am vorbit este aceea că ele se pot uni și între ele, de exemplu figura a patra cu figura a doua. Când o sferă care cuprinde o alta, fie în întregime, fie doar în parte, este la rândul său conținută în întregime într-o a treia, această combinație reprezintă silogismul primei figuri, sinteză de judecăți care permite să se afirme ca o noțiune în totalitate sau în parte într-o a doua este conținută și într-o a treia, în care se află ea însăși cuprinsă. Și la fel dacă silogismul dă o concluzie negativă; singurul mod de a reprezenta acest lucru este să ne imaginăm două sfere dintre care una o conține pe cealaltă, excluse amândouă dintr-o a treia. Când un mare număr de sfere se îngrămădesc astfel unele de altele, se obțin lungile serii de silogisme.

Acest schematism al conceptelor a fost deja destul de acceptabil expus în mai multe tratate pentru a servi drept baza teoriei judecăților și silogisticii întregi; astfel învățarea este simplificată și ușurată. Toate regulile, într-adevăr, pot, prin acest procedeu, să fie înțelese, deduse și legate de principiul lor. Totuși, nu este necesar să ne încărcăm memoria cu această mulțime de precepte, căci dacă logica prezintă un interes speculativ pentru filosofie, ea este lipsită de utilitate practică. Se poate spune, este adevărat, că logica joacă, în ce privește raționamentul, rolul sunetelor joase continui din muzică sau, dacă vorbim mai puțin exact, rolul eticii în raport cu virtutea sau cel al esteticii în raport cu arta. Trebuie, de altfel, să recunoaștem că studiul științei frumosului nu a produs încă nici măcar un singur artist și nici studiul moralei un om cinstit. Oare nu se compunea muzica frumoasă și bună cu mult înainte de Rameau? Nu este necesar să cunoaștem foarte bine știința acompaniamentului pentru a recunoaște disonanțele; și nici nu este nevoie să cunoaștem logica pentru a nu ne lăsa înșelați de păralogisme. Trebuie să recunoaștem totuși că regulile armoniei sunt indispensabile dacă nu aprecierii, cel puțin compunerii unei opere muzicale; estetica și etica însăși pot și ele, deși într-o mai mică măsură, să aibă un interes practic, cu un caracter, e adevărat, mai ales negativ, nu trebuie deci să le negăm în întregime utilitatea. Nu am putea spune același lucru despre logică. Ea nu este, într-adevăr, decât forma abstractă a unei științe pe care oricine o posedă în stare

concretă. De aceea, nu este deloc nevoie să invocăm legile logicii fie pentru a evita un paralogism, fie pentru a face un raționament bun: cel mai mare logician din lume le neglijează complet atunci când raționează cu adevărat. Cauza acestei situații este ușor de priceput: orice știință constă într-un sistem de adevăruri generale și, prin urmare, abstracte, într-un ansamblu de legi și reguli privind o specie determinată de obiecte. Fiecare fapt particular din această categorie care se prezintă se explică tot prin aceste noțiuni generale, a căror valoare a fost recunoscută o dată pentru totdeauna; este mult mai ușor, într-adevăr, să se aplice astfel o regulă comună tuturor cazurilor, decât să fie studiat unul singur, în mod izolat, pentru a-i găsi originea; ideea abstractă generală, odată dobândită este mult mai abordabilă decât studiul empiric al unui fenomen particular. În ce privește logica, este exact invers. Ea este știința generală a procedeele rațiunii, analizate de rațiunea însăși și ridicate la rangul de precepte în urma unei abstractizări operate asupra gândirii. Dar ea posedă în mod necesar și absolut; ea nu se va îndepărta deci niciodată de ele, deoarece ar rămâne singură. Este deci mai ușor și mai sigur să fie lăsată, în fiecare caz, să acționeze după propria sa esență decât să i se impună, sub forma unei legi străine și venite din afară, o știință derivată tocmai din studiul procedeele care îi sunt naturale. Aceasta, spun, este mai ușor: căci dacă, în celelalte științe, analizarea regulii generale este mai simplă decât examinarea unui caz particular și izolat, în privința raționamentului se întâmplă tocmai contrariul: procedeul pe care îl aplică rațiunea, parcă fără voia ei, în fiecare împrejurare dată, este o operație mai ușoară decât concepția legii care a fost dedusă din ea, deoarece ceea ce raționează în noi este însăși rațiunea. Această raționare cu totul spontană este de asemenea mai sigură; eroarea, într-adevăr, poate adesea să se introducă în teoriile sau în aplicațiile științei abstracte; dar nu există operații primordiale ale rațiunii care să se efectueze vreodată contrar esenței sale și legilor sale. De aici această consecință destul de stranie că fără celelalte științe, regula generală este aceea care confirmă adevărul cazului particular: în logică, dimpotrivă, cazul particular este cel care verifică întotdeauna regula: chiar și cel mai abil logician, dacă observă, într-un caz dat, un dezacord între concluzie și enunțul regulii, va suspecta mai degrabă exactitatea acesteia din urmă decât adevărul celei dintâi.

Dacă i-am atribui logicii o eficacitate reală, ar însemna că vrem să deducem cu greutate din principii generale ceea ce se cunoaște în orice împrejurare cu o certitudine imediată: ca și cum, pentru a

executa o mișcare, am socoti că este necesar să consultăm mecanica. sau pentru a digera mai bine să consultăm fiziologia. A studia logica pe considerentul avantajelor sale practice, ar fi ca și cum am vrea să-l învățăm pe caștor cum să-și construiască vizuina. Dar, deși o asemenea știință este inutilă, ea nu trebuie mai puțin menținută pentru interesul filosofic pe care îl prezintă și în calitate de cunoaștere specială a esenței și a procesului rațiunii. Ea merită, ca studiu constituit regulamentar, ajunsă la rezultate certe și definitive, să fie tratată pentru ea însăși, ca o știință adevărată și independentă de oricare altă; ea are chiar dreptul la un loc în învățământul universitar.

Totuși, ea nu își are întreaga valoare decât în raportul său cu ansamblul filosofiei, atunci când este legată de teoria cunoașterii, mai ales a cunoașterii abstracte și raționale. Nu este deci bine să fie expusă sub forma unei științe îndreptate în întregime spre practică; ea nu ar trebui să conțină numai regulile care conduc conversiunea propozițiilor, deducând consecințele din principii etc., ci ar trebui să tindă mai ales să explice natura rațiunii și a conceptului și să dezvolte mai ales principiul rațiunii privit ca lege a cunoașterii. Logica nu este, la drept vorbind, decât o amplificare a acestei din urmă legi numai pentru cazul în care principiul care certifică adevărul judecăților nu este nici empiric, nici metafizic, ci pur logic sau metalogic. Ar fi deci necesar, alături de principiul rațiunii care conduce cunoașterea, să enunțăm celelalte trei legi fundamentale ale gândirii, foarte asemănătoare acestui principiu și care reglementează judecățile unui adevăr metalogic; am avea astfel o tehnică completă a rațiunii. Teoria gândirii pure, adică a judecății și a silogismului, trebuie expusă, așa cum am arătat, cu ajutorul unor figuri schematice care arată cum se combină sferele conceptelor; tocmai din această reprezentare grafică este bine să deducem pe cale constructivă toate regulile propozițiilor și ale silogismului. Nu există decât un caz în care logica poate fi pusă în discuție, și anume atunci când adversarul trebuie convins de sofisme voite, mai mult decât de paralogisme involuntare. Acestea îi pot fi desemnate atunci prin denumirea lor tehnică. Deși în această expunere îndepărtăm orice preocupare practică în prezentarea acestei științe, privind-o numai în raportul său cu ansamblul filosofiei, din care ea nu este decât un capitol, nu ne gândim nicidecum să-i restrângem studiul mai mult decât se face în prezent; căci orice om, în zilele noastre, care nu vrea să fie lipsit de cunoștințele cele mai importante și considerat printre analfabeți, printre spiritele inculte, trebuie să fi studiat filosofia speculativă.

Această necesitate se impune cu atât mai mult cu cât secolul nostru este un secol filosofic; nu vrem să spunem că el are o filosofie a lui, și nici că un asemenea studiu este dominant; dar el este copt pentru filosofie, avid, prin urmare, să aibă una; acesta este însemnul unei culturi înalte, care marchează o treaptă deosebită pe scara civilizației<sup>1</sup>.

Oricât de slabă ar fi utilitatea logicii, nu putem totuși să nu recunoaștem că ea a fost inventată în vederea unei aplicări practice. Iată cum concep eu originea ei. Plăcerea de a argumenta a devenit o adevărată manie la Eleati, la Megarici și la Sofisti; iar discuția se pierdea atunci aproape întotdeauna în confuzii fără sfârșit; trebuie deci să se fi simțit curând nevoia unor procedee metodice, din care trebuia formată o știință. Prima observație care a fost făcută, după toate aparențele, a fost aceea că cele două părți trebuie cel puțin să admită în comun vreo propoziție, la care se făcea referire, în orice controversă referitoare la problemele dezbătute. Metoda a trebuit deci să deuteze prin anunțarea formală a acestor propoziții care erau universal recunoscute și care au fost pușe la începutul oricărei cercetări. La origine, aceste principii comune nu se refereau, fără îndoială, decât la obiectele studiului. Dar s-a observat curând că spiritul, în concluziile pe care el le trăgea din aceste premize admise în comun, se supunea anumitor legi formale, care erau acceptate întotdeauna, fără a exista vreo înțelegere prealabilă între părți; era normal ca în ele să fie văzute procedeele esențiale ale rațiunii, reprezentând latura formală a oricărei încercări științifice. Deși aceste forme ale gândirii nu ofereau nici o posibilitate de a discuta despre îndoielile și nici despre controversă, trebuie să fi apărut vreun pedant cu spirit sistematic care a găsit ingenios și perfect ca metoda să traducă aceste reguli ale discuției și aceste legi invariabile ale rațiunii în formule la fel de abstracte ca și ele; ele au fost plasate la începutul studiului, alături de afirmațiile comune pe tema obiectului în chestiune; ele au format un fel de cod al oricărei discuții, la care trebuia să se facă referire în permanență și care trebuie respectat.

Căutând astfel să ridice la rangul de legi conștiente și să enunțe în mod expres regulile care fuseseră până atunci recunoscute într-un fel de acord tacit și aplicate din instinct, se găsiră formulări mai mult sau mai puțin exacte ale principiilor logice, cum ar fi principiul contradicției, cel al rațiunii suficiente, cel al terțului exclus (*tertium non datur*), sau axioma: *dictum de omi et nullo*; apoi apărură regulile mai speciale ale silogismului, de exemplu aceasta: *ex moris*

---

<sup>1</sup> Vezi capitolele IX și X din *Suplimente*, (n.a.)

*particularibus aut negativis nihil sequitur*, sau aceasta: *a rationato ad rationem non valet consequentia* etc. Progresele în acest domeniu au fost destul de lente și au cerut eforturi mari la Aristotel; ne putem da seama de acest lucru după forma confuză și încurcată sub care sunt exprimate adevărurile logice în unele dialoguri platoniciene; și mai bine se vede acest lucru la Sextus Empiricus, care ne prezintă discuțiile Megaricilor despre legile cele mai simple și cele mai elementare ale logicii și dificultățile pe care le întâmpinau pentru a le explica (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, cartea VIII, pag. 112 și urm.)

Aristotel a adunat, a pus în ordine și a corectat rezultatele deja obținute și a dus totul la un grad de perfecțiune incomparabil. Dacă avem în vedere cât de mult a contribuit progresul culturii grecești la pregătirea și la apariția operei lui Aristotel, vom acorda puțin credit unor mărturii ale autorilor persani, citați de Jones care este foarte bine informat în privința lor; din textele invocate ar rezulta că Kallisthenes ar fi găsit la hinduși o logică gata făcută și i-ar fi trimis-o unchiului său Aristotel (*Cercetări asiatice*, Vol. IV, pag. 163). Ne putem da seama cu cât entuziasm trebuie să fi fost primită această logică aristotelică, chiar așa desfigurată de comentatorii arabi, în acea tristă epocă a evului mediu, cum a fost ea așezată în chiar centrul științei de către doctorii scolastici, atât de avizi de dispute și hrăniți numai cu cuvinte și formulări, lipsiți de orice știință reală. Decăzută din demnitatea sa de la început, ea și-a menținut totuși creditul până în zilele noastre, în calitate de știință independentă, de o mare valoare practică; chiar și în vremurile noastre, filosofia kantiană, al cărei adevărat punct de plecare se află în logică: a trezit un interes nou și meritat pentru acest studiu, în care căuta înainte de toate o teorie a esenței rațiunii.

Se știe că, pentru a opera o deducție riguroasă, trebuie privit cu atenție raportul care există între sferele conceptelor; când una dintre ele este conținută în mod real într-o alta, și aceasta la rândul ei într-o a treia, numai atunci se poate afirma că prima este în totalitate cuprinsă în cea de-a treia; arta de a convinge, dimpotrivă, se bazează pe o privire superficială asupra raporturilor mutuale ale conceptelor; în plus, acestea nu sunt definite decât într-un sens favorabil scopului propus. Iată artifiiciul la care se recurge în mod obișnuit: când sfera conceptului pe care îl avem în vedere nu este cuprins decât în parte într-o a doua, și tot parțial într-o alta cu totul diferită, ea este considerată ca fiind conținută în totalitate sau în una sau în cealaltă,

după cum cere interesul celui care vorbește. Vorbind despre pasiune, de exemplu, ideea poate fi, după voie, încadrată sau în conceptul de forță cea mai puternică, de cel mai energic factor care există pe lume, sau, dimpotrivă, în conceptul de lipsă de rațiune, care el însuși se află cuprins în cel de slăbiciune și neputință. Folosind același procedeu, el poate fi aplicat fiecăruia dintre conceptele care apar în desfășurarea ulterioară a discursului.

Aproape întotdeauna, în cuprinsul unui concept se află mai multe sfere ale altor idei dintre care fiecare conține câte ceva din domeniul primului concept, dar cu o cuprindere proprie mult mai întinsă; se are grijă ca din aceasta să nu fie scoasă în evidență decât sfera în care se urmărește să fie cuprins primul concept, omițând și acuzând pe toate celelalte. Pe o asemenea eludare sunt fondate, la drept vorbind, toate artificiile de convingere și sofisme cele mai subtile; în ce privește argumentele logice, precum *mentiens*, *velatus*, *cornutus*, acestea sunt prea exagerate pentru a putea avea vreo aplicație reală. Nu știu dacă vreodată până acum a fost raportată la această supremă condiție de posibilitate întreaga artă a convingerii și aceea a sofisticii, și dacă a fost inclusă în natu, specifică a conceptului, mod de cunoaștere propriu rațiunii. De aceea îmi propun, din moment ce tema pe care o discut mă determină la aceasta, să lămuresc această chestiune, oricât de ușoară ar părea ea, prin tabloul schematic alăturat; se va vedea astfel cum sferele conceptelor, pătrunzând una în cealaltă, permit să se treacă în mod arbitrar de la o noțiune oarecare la oricare alta.

Nu aș vrea totuși ca, pe baza acestei scheme, să se atribuie acestei mici explicații prezentate în trecere o importanță mai mare decât are de fapt.

Am luat ca exemplu conceptul de călătorie. Sfera sa se extinde asupra aceleia a altor patru, oratorul putând insista asupra fiecăreia dintre ele după bunul său plac; acestea, la rândul lor, pătrund în altele, uneori în două sau trei în același timp, prin care cel care vorbește poate merge, ca și cum ar avea altă cale, pentru a ajunge la final la bine sau la rău, după scopul pe care și-l propune. Important este numai că, trecând de la o sferă la alta, să se poarte întotdeauna din centru (reprezentat de conceptul principal) spre periferie fără ca niciodată să se revină pe același drum. Această sofistică poate fi prezentată, ținând seama de preferința auditoriului, fie într-un discurs continuu, fie în formele riguroase ale silogismului.

În realitate, majoritatea argumentărilor științifice și mai ales filosofice nu sunt deloc altfel aranjate; cum ar fi fost altfel posibil ca,

în toate veacurile, atâtea doctrine eronate să fie nu numai admise (căci eroarea ca atare are o altă origine), dar chiar și instituite prin raționament demonstrativ, doctrine care mai târziu au fost dovedite ca false, astfel sunt, de exemplu, filosofia leibnizo-wolfiană, astronomia lui Ptolomeu, chimia lui Stahl, teoria culorilor a lui Newton etc<sup>1</sup>

## § 10

Din toate aceste motive este din ce în ce mai important să se răspundă la următoarea întrebare: Cum se poate ajunge la certitudine și cum să se stabilească judecăți pe care să se bazeze cunoștința și știința pe care le considerăm, după vorbire și rațiune, ca fiind al treilea mare privilegiu pe care îl datorăm tot rațiunii.

În natura rațiunii este ceva feminin; ea nu dă decât atunci când a primit. Prin ea însăși, ea nu conține decât formele vide ale acțiunii sale. Astfel, nu există alte noțiuni raționale perfect pure decât următoarele patru principii, cărora le-am acordat un adevăr metalogic: principiul identității, principiul contradicției, principiul tertului exclus și principiul rațiunii suficiente. Într-adevăr, celelalte elemente ale logicii nu mai sunt deja noțiuni raționale perfect pure, deoarece ele implică raporturile și combinațiile sferelor conceptelor; dar conceptele nu există decât după reprezentări intuitive; întreaga lor realitate derivă din raportul lor cu aceste reprezentări, pe care le presupun prin urmare. Totuși, cum acest raport pe care îl au conceptele interesează mai puțin conținutul determinat al conceptelor decât existența lor în general, logica, în ansamblul său, poate fi considerată ca știința rațiunii pure. În toate celelalte științe, rațiunea își dobândește conținutul din reprezentările intuitive; în matematici îl ia din raporturile cunoscute intuitiv, înaintea oricărei alte experiențe a spațiului și timpului: în științele naturii pure adică în ceea ce cunoaștem înainte de orice experiență acumulată asupra mersului naturii conținutul științei provine din rațiunea pură, adică din cunoașterea a priori a legii cauzalității și a legăturii sale cu intuițiile pure ale spațiului și timpului. În celelalte științe, tot ce nu este împrumutat de la precedentele aparține experienței. Cunoștință înseamnă în general: a avea în minte, pentru a le reproduce după bunul plac, astfel de judecăți încât principiul rațiunii suficiente de cunoaștere al lor, cu alte cuvinte caracteristica după care sunt recunoscute ca adevărate, să se afle în afara lor. Astfel, numai

cunoașterea abstractă constituie cunoștința; condiția cunoștinței este deci rațiunea și, judecând bine, nu putem spune despre animale că știu ceva, deși au cunoașterea intuitivă, și într-o măsură corespunzătoare memorie și imaginație, după cum o dovedesc visele lor. Noi spunem că au conștiință, al cărei concept - deși cuvântul *conștiință* vine de la „știință” - se confundă deci cu cel de *reprezentare* în general, de orice natură ar fi aceasta. La fel, spunem că plantele au viață, dar că nu au conștiință. A ști înseamnă prin urmare a cunoaște în mod abstract. Înseamnă a fixa în concepte raționale noțiuni care, în general, au fost dobândite pe o altă cale.

## § 11

Dacă așa stau lucrurile, *sentimentul* se opune în mod natural *cunoștinței*: conceptul pe care îl desemnează cuvântul sentiment are un conținut absolut negativ. El vrea să spună pur și simplu că în conștiință există ceva în prezent - ceea ce nu este nici un concept, nici o noțiune abstractă a rațiunii.

De altfel, poate există orice în conceptul de sentiment, a cărui întindere extrem de mare cuprinde cele mai eterogene lucruri. Nu s-ar înțelege de ce ele țin de un același concept, dacă nu s-ar vedea că ele au în comun un punct de vedere negativ: *acestea nu sunt concepte abstracte*. Căci elementele cele mai diverse, și chiar cele mai opuse, se află reunite în acest concept; de exemplu, sentimentul religios, sentimentul plăcerii, sentimentul corporal ca simț tactil sau dureros, ca sentiment al culorilor, al sunetelor, al acordului și dezacordului lor, sentiment de ură, de groază, de vanitate, de onoare, de rușine, de dreptate, de nedreptate, sentiment al adevărului, sentiment estetic, sentiment de forță, de slăbiciune, de sănătate, de prietenie, de dragoste etc., etc. Între ele nu există decât o legătură cu totul negativă: această pentru că nu sunt noțiuni abstracte ale rațiunii; dar faptul este frapant mai ales atunci când sunt cuprinse în acest concept noțiunea intuitivă a priori a raporturilor spațiului și în special noțiunile pure ale intelectului și când, vorbind despre o cunoaștere sau despre un adevăr, despre care nu avem decât o conștiință intuitivă, spunem că le simțim. Pentru mai multă limpezime, voi da câteva exemple luate din cărți recente, pentru că ele sunt o dovadă frapantă în sprijinul explicației mele. Îmi amintesc că am citit, în introducerea unei traduceri germane din Euclid, că începătorii trebuie lăsați să deseneze toate figurile, înainte de a le demonstra ceva, pentru că ei *simt astfel* adevărul geometric, înainte de a-l cunoaște perfect prin demonstrație.



La fel, în *Critica moralei* a lui F. Schleiermacher, se vorbește despre sentimentul logic și matematic la pagina 339 și despre sentimentul identității sau diferenței dintre două formulări la pagina 342. Mai mult, în *Istoria filosofiei* a lui Tennemann, se spune că „simțim foarte bine falsitatea sofismelor, fără a putea să le descoperim viciul de raționament” (vol. I, pag. 361). Trebuie să privim conceptul de sentiment din adevăratul său punct de vedere și să nu ometem caracterul negativ, care este însăși esența lui; altfel extensia nemăsurată a acestui concept, și conținutul său cu totul negativ, foarte îngust determinat și foarte exclusiv, dă loc unei mulțimi de neînțelegeri și de discuții. Cum noi, germanii, avem un sinonim exact al cuvântului *Gefühl* (sentiment) în cuvântul *Empfindung* (senzație), ar fi bine să-l păstrăm pe acesta din urmă pentru senzațiile corporale, considerate ca o formă inferioară a sentimentului. Originea acestui concept de sentiment, concept atât de disproportionat în raport cu celelalte, este următoare: toate conceptele, și cuvintele nu desemnează altceva decât concepte, nu există decât pentru rațiune și provin din ea. Cu ele nu ne situăm decât într-un punct de vedere unilateral. Dar din acest punct de vedere, tot ce este apropiat ni se pare a avea un sens și a ne fi dat ca pozitiv; tot ceea ce se îndepărtează, dimpotrivă, ne pare confuz și curând nu-l mai privim decât ca negativ. Astfel se explică faptul că fiecare națiune le tratcă pe celelalte drept „străine”; grecul vedea peste tot barbari; pentru englez, tot ce nu este englezesc este „continental”. Credinciosul îi numește pe ceilalți oameni eretici sau păgâni, nobilul îi numește țărânoi, studentul îi numește filistini etc. Rațiunea însăși, oricât de straniu ar părea, este expusă acestei îngustimi, am putea spune chiar acestei grosolane și orgolioase ignoranțe, atunci când se cuprinde întregul concept de sentiment, orice modificare a conștiinței, care nu aparține modului său de reprezentare, altfel spus care nu este un concept abstract. Până acum ea a comis această greșcă, nedându-și seama de ce se petrece, neanalizând propriile sale principii fundamentale, ca s-a înșelat asupra întinderii domeniului sau s-a expus din acest motiv la o mulțime de neînțelegeri, astfel încât s-a ajuns la crearea unei facultăți speciale a sentimentului și la construirea unor teorii pe această temă.

## § 12

Cunoștința, așa cum am definit-o, opunând-o contrariului ei, conceptul de sentiment, este cunoașterea abstractă, altfel spus cunoașterea rațională. Dar cum rațiunea se mărginește întotdeauna să readucă în fața cunoașterii ceea ce a fost perceput de altă parte, ea nu lărgeste propriu-zis cunoașterea noastră, ci îi dă o altă formă, astfel, tot ceea ce era intuitiv, tot ceea ce era cunoscut *in concreto* este cunoscut ca abstract și ca general. Acest lucru este mult mai important decât pare la prima vedere, judecând după această simpla expresie. Căci, pentru a păstra definitiv, pentru a comunica cunoașterea, pentru a-i da o folosință sigură și variată, ea trebuie să fie o știință, o cunoaștere abstractă. Cunoașterea intuitivă nu este valabilă niciodată decât pentru un caz izolat, ea merge până la următorul cel mai apropiat și se oprește aici, pentru că senzitivitatea și intelectul nu pot cuprinde cu adevărat decât un singur obiect o dată. Orice activitate, susținută, complicată, metodică trebuie să se pornească de la principii, adică de la cunoștința abstractă, și să fie condusă de ea. Astfel pentru a lua un exemplu - cunoașterea pe care o are intelectul în raporturile de la cauză la efect este mai perfecționată, mai profundă, mai adevărată, decât aceea care poate fi avută gândindu-le *in abstracto*; numai intelectul singur cunoaște prin intuiție, în mod imediat și perfect, modul de acțiune al unui scripete, al unei roți dințate, modul în care o boltă se sprijină pe ea însăși etc. Dar din cauza acestui caracter particular de a înclina spre cunoașterea intuitivă, pe care tocmai l-am arătat, de a fi valabilă numai pentru prezent. Simpla judecată nu este suficientă pentru a construi mașini sau clădiri; în ea trebuie introdusă rațiunea, trebuie puse concepte abstracte în locul intuițiilor, conceptele abstracte fiind folosite pentru a conduce activitatea și, dacă ele sunt bune, va urma succesul. La fel, cunoaștem perfect prin intuiția pură natura și legile unei parabole, unei hiperbole, unei spirale; dar, pentru a da o aplicație sigură în realitate a acestui gen de cunoaștere, trebuie ca ea să devină o cunoaștere abstractă și să-și piardă orice caracter intuitiv, pentru a obține în schimb întreaga certitudine și întreaga precizie a cunoștinței abstracte. Întregul calcul diferențial nu face să crească cu nimic cunoașterea noastră despre curbe; el nu conține nimic mai mult decât era deja în intuiția pură; dar el schimbă modul de cunoaștere și transformă intuiția în cea cunoaștere abstractă, care este atât de

secundă din punctul de vedere al aplicației. Aici apare o particularitate a facultății noastre de a cunoaște, care nu a putut fi distinsă până acum prea clar, având în vedere că deosebirea dintre cunoașterea intuitivă și cunoașterea abstractă nu era încă într-un mod perfect limpede. Trebuie să ținem seama de faptul că raporturile spațiului nu pot intra direct și ca atare în cunoașterea abstractă; aceasta nu-și poate apropia decât mărimile temporale, adică numerele. Numai numerele pot fi exprimate în concepte abstracte, care le corespund exact, dar nu și cantitățile în spațiu. Conceptul de *mie* este tot atât de diferit de conceptul de *zece* pe cât două cantități de timp diferă între ele în intuiție; gândind *mie*, ne gândim la multiplul determinat zece la care îl putem reduce, pentru a facilita intuiția în timp; altfel spus, îl putem număra. Dar între conceptul de o leghe și cel de un picior nu este nici o diferență precisă și care să corespundă acestor două cantități, adică nu ne reprezentăm intuitiv și pe unul și pe celălalt și dacă nu recurgem la numere. Ele nu oferă rațiunii noastre decât o noțiune de cantitate întinsă în spațiu și, pentru a le putea compara într-un mod suficient, trebuie să recurgem la intuiția spațiului, și prin urmare să abandonăm terenul cunoașterii abstracte, sau trebuie să gândim diferența în numere. Când deci vrem să avem o cunoaștere abstractă a noțiunilor spațiului, ele trebuie mai întâi să fie traduse în relații de timp, adică în numere; iată de ce aritmetica și nu geometria, este știința generală a cantităților; și pentru ca geometria să poată fi învățată, pentru ca ea să fie exactă și să devină aplicabilă în practică, ea trebuie să se traducă aritmetic. Putem gândi, chiar *in abstracto*, un raport al spațiului, de exemplu: „sinus crește proporțional cu unghiul”; dar dacă trebuie să indicăm mărimea acestui raport, atunci este necesar să se recurgă la numere. Ceea ce face ca matematicile să fie atât de dificile este necesitatea de a traduce spațiul, cu cele trei dimensiuni ale sale, în noțiune, aceea a timpului, care nu are decât una, întotdeauna când vrem să cunoaștem în mod abstract (adică să știm, și nu numai să cunoaștem intuitiv) raporturi în spațiu. Este suficient, pentru a ne convinge, să comparăm intuiția culorilor cu calcularea lor prin analiză, sau tabelele de logaritmi ale funcțiilor trigonometrice cu aspectul intuitiv al raporturilor variabile între elementele triunghiului, pe care acești logaritmi le exprimă. Câte combinații imense de cifre, câte calcule obositoare n-au trebuit pentru a exprima *in abstracto* ceea ce intuiția sesizează dintr-o dată, în întregime, și cu cea mai mare exactitate, ca, de exemplu: „cosinusul descrește pe măsură ce sinusul crește: cosinusul unuia dintre unghiuri este sinusul celuilalt;” între

cele două unghiuri există un raport invers de creștere și descreștere etc.; cât, dacă pot spune așa, nu s-a chinuit timpul, cu *unica* sa dimensiune, pentru a reuși să dea cele trei dimensiuni ale spațiului! Dar acest lucru este necesar, dacă voiam să avem, în interesul aplicației, o reducere în concepte abstracte a raporturilor spațiului! Era imposibil ca această reducere să se facă imediat; nu se putea ajunge la ea decât prin mijlocirea cantității proprii timpului, adică a numărului, singurul concept care poate fi făcut să intre direct în cunoașterea abstractă. Un lucru foarte demn de remarcat este că pe cât spațiul este apropiat intuiției și, grație celor trei dimensiuni ale sale, permite cuprinderea chiar și a raporturilor complicate, pe atât el scapă cunoașterii abstracte. Timpul, dimpotrivă, se reduce cu ușurință în concepte abstracte, dar se pretează foarte puțin intuiției; intuiția noastră a numerelor în elementul lor esențial, succesiunea pură, independentă de spațiu, merge abia până la zece: peste zece, nu mai avem decât concepte abstracte, cunoașterea intuitivă a numerelor fiind imposibilă dincolo de zece, în schimb, atribuim fiecărui număr un număr și fiecărui semn algebric o idee abstractă foarte precisă.

Să remarcăm aici că multe spirite nu sunt mulțumite complet decât în cunoașterea intuitivă. Ceea ce caută ele este o reprezentare intuitivă a cauzelor existenței în spațiu și a consecințelor ei. O demonstrație a lui Euclid sau soluția aritmetică a unei probleme de geometrie în spațiu îi lasă indiferenți. Alte spirite, dimpotrivă, nu țin decât la conceptele abstracte, utile pentru aplicație și învățare. Acestea au răbdarea și memoria necesare pentru principiile abstracte, formulele, deducțiile înălțate în silogisme, pentru calcule, ale căror semne reprezintă abstracțiunile cele mai complicate. Acestea vor să știe, celelalte vor să vadă; diferența este caracteristică.

Ceea ce constituie valoarea științei, a cunoașterii abstracte, este faptul că este comunicabilă și că poate fi păstrată, odată ce a fost fixată; numai astfel ea este, pentru practică, de o importanță covârșitoare. Putem obține, doar și cu ajutorul intelectului o cunoaștere intuitivă imediată a raportului cauzal al modificărilor și al mișcărilor corpurilor naturale și să ne mulțumim cu atât; dar nu o putem comunica decât atunci când am fixat-o în concepte. Chiar și pentru practică, cunoașterea intuitivă este suficientă, când este aplicată de unul singur și când este aplicată în timp ce este încă vie: dar ea nu mai este suficientă când este nevoie de ajutorul altcuiva pentru a o aplica sau când această aplicare nu se prezintă decât la anumite intervale și prin urmare este necesar un plan determinat. De

exemplu, un jucător de biliard priceput poate avea o cunoaștere perfectă a legilor ciocnirilor elastice ale corpurilor cunoaștere dobândită numai cu ajutorul intelectului. Pentru intuiția imediată, această cunoaștere îi este pe deplin suficientă. Însă numai savantul, care se ocupă de mecanică, are propriu-zis știința acestor legi, adică o cunoaștere *in abstracto*. Chiar și pentru construirea mașinilor omul se poate mulțumi cu simpla cunoaștere intuitivă a intelectului, când inventatorul mașinii o execută singur, cum s-a întâmplat adesea în cazul muncitorilor pricepuți fără cultură științifică. Sau când trebuie folosiți mai mulți oameni ei trebuie să se acționeze împreună și în diferite momente pentru a executa o lucrare mecanică, o mașină, sau un edificiu, cel care o conduce trebuie să fi făcut dinainte un plan *in abstracto*; numai datorită rațiunii un asemenea ansamblu de activități este posibil. De remarcat faptul că acest prim mod de activitate, care constă în a executa singur o muncă neîntreruptă, poate fi împiedicat de cunoașterea științifică, adică de folosirea rațiunii, a reflecției. Este ceea ce se întâmplă la biliard și la scrimă; la fel stau lucrurile și atunci când se cântă sau se acordează un instrument. În acest caz, cunoașterea intuitivă trebuie să ghideze îndecaproape activitatea. În momentul în care își face apariția reflecția, aceasta o face să devină nesigură, împărțind atenția și tulburând individul. De aceea sălbaticii și oamenii puțin cultivați, care nu au obișnuința gândirii, fac anumite exerciții cu corpul, lupta cu animalele, lansează lăncile cu o siguranță și o rapiditate pe care europeanul cu judecată nu le-ar putea egala, pentru ca reflecția să îl facă să eșueze și să temporizeze. El încearcă, de exemplu, să găsească punctul potrivit, momentul potrivit, în raport cu două extreme la fel de nepotrivite. Omul care trăiește în natură le găsește imediat, fără toate aceste tatonări ale reflecției. La fel, nu-mi folosește la nimic să știu să indic *in abstracto*, în grade și minute, unghiul sub care trebuie să-mi mânuiesc briciul, dacă nu-l cunosc în mod intuitiv, adică dacă nu-l am în mână. Folosirea rațiunii este de asemenea nefastă pentru înțelegerea fizionomiei. Numai intelectul o poate sesiza imediat. Cum se spune, expresia, semnificația trăsăturilor nu pot fi decât *simțite* sau, cu alte cuvinte, nu poate fi redusă la concepte abstracte. Fiecare om are o știință imediată și intuitivă a fizionomiei și o patognomonică a sa; totuși unii sesizează mai ușor decât alții această *signatura rerum*. Dar o cunoaștere *in abstracto* a fizionomiei nu poate nici constitui o știință, nici nu se poate învăța ca atare; căci nuanțele sunt atât de subtile, încât conceptul nu poate coborî până la ele. De aceea între aceste nuanțe și cunoștință abstractă

este același raport ca acela între un mozaic și un tablou de Van der Werft sau de Denner. Oricât de fin ar fi mozaicul, pietrele lui se disting cu mare claritate și prin urmare nu poate exista o trecere de la o nuanță la alta de culoare. La fel, degeaba am încerca să subîmpărțim la infinit conceptele; fixitatea lor și claritatea granițelor lor le fac incapabile să atingă finele modificări ale intuiției, și acesta este punctul important în exemplul particular al fizionomiei<sup>1</sup>

Această proprietate a conceptelor, care le face să semene cu pietrele unui mozaic, și în virtutea căreia intuiția rămâne întotdeauna asimptotă lor, le împiedică de asemenea să producă ceva bun în domeniul artei. Dacă un cântăreț sau un virtuoz ar vrea să-și regleze execuția unei piese muzicale prin reflecție, ar fi pierdut. La fel stau lucrurile și, în cazul compozitorului, al pictorului, al poetului. Conceptul este întotdeauna steril pentru artă; el poate cel mult să reglementeze tehnica; domeniul său este știința. În Cartea a treia a lucrării noastre vom aprofunda această chestiune și vom arăta cum arta propriu-zisă provine din cunoașterea intuitivă, și niciodată din concept. În ceea ce privește comportarea și farmecul manierelor conceptul nu are, de asemenea, decât o valoare negativă, el poate reprima ieșirile grosolane ale egoismului și ale bestialității; curtoazia este fericită ca realizare; dar tot ce atrage, tot ce place, tot ce seduce în aspectul exterior și în modul de comportare, amabilitatea și atitudinea prietenoasă, nu pot proveni din concept, ci dimpotrivă.

De îndată ce intenția se lasă văzută, ea displace.

Orice disimulare este rodul reflecției; dar ea nu poate să dureze: *nemo potest personam diu ferre fictam*, spune Seneca în tratatul său *Despre clemență*, de cele mai multe ori, ea se trădează și ratează ținta. În marea concurență a vieții, în care trebuie să iei decizii rapide, să acționezi cu indiferență, să apuci prompt și cu putere, rațiunea pură este necesară fără îndoială, dar ea poate strica totul, dacă ajunge să

Sunt, prin urmare de părere că fizionomia nu poate inerge prea departe dacă vrea să rămână sigură: ea trebuie să se mărginească să formuleze câteva reguli foarte generale, ca, de exemplu: numai în frunte și în ochi stă inteligența; numai în gură și în partea inferioară a feței se citesc caracterul și manifestările voinței. Fruntea și ochiul se explică unul pe celălalt; nu poate fi înțeles unul dacă nu este văzut și celălalt. Nu există geniu care să nu aibă o frunte înaltă, lată și bombată cu noblețe; dar reciprocă este adesea neadevărată. Dintr-o fizionomie veselă poate fi dedusă o natură spirituală, cu atât mai multă siguranță cu cât fața este mai urâtă; la fel, dintr-o fizionomie care exprimă prostia, se va putea deduce cu atât mai multă siguranță prostia, cu cât înfățișarea este mai frumoasă, pentru că frumusețea, după cât este de corespunzătoare tipului uman, poartă deja în ea o expresie a limpezimii intelectuale; și contrariul pentru urățenie. (n.a.)

comande totul, adică dacă ea oprește acțiunea intuitivă, spontană a judecății, care ne-ar face să găsim și să adoptăm imediat soluția cea bună, și dacă ea conduce astfel la nehotărâre.

În sfârșit, virtutea și sfințenia nu derivă nici ele din reflecție, ci din chiar adâncurile voinței și ale raporturilor sale cu cunoașterea. Vom lămuri în altă parte această chestiune; vreau numai să remarc aici că dogmele care se referă la morală pot fi aceleași în rațiunea tuturor națiunilor, dar că acțiunea diferă la fiecare, și *vice versa*, ceea ce înseamnă că ea nu este condusă de concepte în ceea ce privește conținutul ei moral. Dogmele preocupă rațiunea leneșă; iar acțiunea își urmează cursul fără a se ocupa de ele; ea nu se conduce după concepte abstracte, ci după maxime tacite, a căror expresie este omul întreg. De aceea, dogmele religioase ale popoarelor pot fi diferite; orice faptă bună nu este pentru ei mai puțin însoțită de o satisfacție ascunsă, iar orice faptă rea, de o eternă remușcare. Toate batjocurile lumii nu o vor zdruncina niciodată pe prima; toate iertările acordate de duhovnici nu-i vor liniști niciodată pe cei din urmă. Totuși nu trebuie să ascundem faptul că, în practică, intervenția rațiunii nu este inutilă omului virtuos; dar rațiunea nu este sursa virtuții; acțiunea sa este cu totul secundară; ea constă în a menține hotărârile odată ce au fost luate, în a reaminti regulile de comportare, pentru a pune spiritul în gardă față de slăbiciunile de moment, și în a da mai multă unitate vieții. Rolul rațiunii este același și în domeniul artei, unde ea nu este facultatea esențială; ea se mărginește la a susține execuția, pentru că geniul nu veghează întotdeauna, iar opera sa trebuie totuși să fie terminată în întregime și să formeze un tot<sup>1</sup>

## § 13

Toate aceste considerații asupra utilității, ca și asupra inconvenientelor folosirii rațiunii nu au alt scop decât acela de a demonstra limpede cum cunoștința abstractă, pură reflecție a reprezentării intuitive, și bazându-se pe ea, nu se identifică cu ea într-atât încât să o poată înlocui. Ea chiar nici nu-i corespunde exact niciodată. De aceea, așa după cum am văzut, foarte multe dintre acțiunile umane nu se realizează decât cu ajutorul rațiunii și a reflecției; altele, dimpotrivă, refuză folosirea acestor două facultăți. Această imposibilitate de a reduce cunoașterea intuitivă la cunoașterea abstractă, în virtutea căreia se apropie totuși una de alta,

---

Cf. cap. VII, vol. 2

precum mozaicul de pictură, este fondul unui fenomen foarte demn de atenție, care aparține, ca și rațiunea, exclusiv omului și căruia i s-au încercat până acum numeroase explicații, dar totdeauna insuficiente; vreau să vorbesc despre răs. Nu ne putem abține, din pricina acestei origini, să dăm aici câteva lămuriri, deși acestea întârzie mersul nostru înainte, din nou. Râsul nu este niciodată altceva decât lipsa de potrivire - constatată brusc - dintre un concept și obiectele reale pe care el le-a sugerat, în orice mod de a fi, iar râsul constă tocmai în exprimarea acestui contrast. El se produce adesea în momentul în care unul sau mai multe obiecte reale sunt gândite sunt un același concept și absorbite în identitatea lui și când după aceea o deosebire totală în tot restul arată că acest concept nu li se potrivea decât dintr-un singur punct de vedere. De asemenea, râdem adesea când descoperim deodată o discordanță frapantă între un obiect real unic și conceptul sub care a fost subsumat pe bună dreptate, dar dintr-un singur punct de vedere. Cu cât subsumarea unor asemenea realități conceptului în discuție este mai puternică, cu atât mai mare și mai tranșant va fi contrastul cu el, și pe de altă parte cu atât va fi mai puternic efectul vizibil care va izbucni din această opoziție. Râsul se produce deci întotdeauna ca urmare a unei subsumări paradoxale, și în consecința neașteptată, fie exprimată în cuvinte, fie în acțiune. Iată, pe scurt, adevărata poveste a râsului.

Nu mă voi opri aici pentru a spune anecdote în sprijinul teoriei mele; căci ea este atât de simplă și atât de ușor de înțeles, încât nu are nevoie de așa ceva, iar amintirile cititorului, în calitate de dovezi sau comentarii, ar avea exact aceeași valoare. Dar teoria afirmă și dovedește în același timp diferența care trebuie stabilită între cele două feluri de răs. Mai întâi, această diferență reiese clar, într-adevăr, din sus-numita teorie; sau două ori mai multe obiecte reale, două ori mai multe reprezentări intuitive sunt date cunoașterii și sunt identificate de bună voie sub unul și același concept care le cuprinde pe amândouă, această specie de comic numindu-se glumă; sau invers, conceptul există mai întâi în cunoaștere și se merge de la el la realitate și la modul nostru de a acționa asupra ei, adică la practică, obiecte, care de altfel diferă profund unele de altele, și totuși cuprinse în același concept, sunt considerate și tratate în același mod, până la marea deosebire care există între ele apare dintr-o dată, spre surprinderea și uimirea celui care acționează; acest gen de comic este bufoneria. Prin urmare tot ce provoacă râsul este vorba de spirit sau un act de bufonerie, în funcție de modalitatea folosită, nepotrivirea



dintre obiecte și concept sau *vice versa* primul caz este întotdeauna voit; cel de-al doilea - întotdeauna involuntar și cerut de exterior. Răsturnarea vizibilă a unui punct de vedere și deghizarea spiritului în bufonerie, aceasta este arta nebunului de la Curte sau a arlechinului. Amândoi au conștiința diversității obiectelor pe care le cuprind într-un același concept, cu o malițiozitate ascunsă, după care resimt surpriza pe care au pregătit-o ei înșiși, la vederea diversității care li se arată în fața ochilor. Din această scurtă, dar suficientă teorie a răsului rezultă că, lăsând la o parte categoria nebunilor de la Curte, spiritul se manifestă întotdeauna prin cuvinte, iar extravaganța, în cele mai dese cazuri, prin acțiuni - cu toate că ea se traduce și prin cuvinte, atunci când se mărginește să anunțe o intenție, fără a o executa, sau să formuleze o simplă judecată sau chiar o părere.

De bufonerie se leagă și comicul pedant; acesta constă în a acorda puțină încredere propriului intelect, și prin urmare a nu-i putea permite să distingă imediat ceea ce este adevărat într-un caz particular, în a-l plasa atunci sub tutela rațiunii și în a se servi de aceasta în orice ocazie, adică pornind întotdeauna de la concepte generale, de la reguli sau de la maxime și a se conforma cu exactitate lor în viață, în artă și chiar în conduita morală. De aici, această atenție, a pedantului pentru formă, maniere, expresii și cuvinte, care pentru el țin locul realității, al lucrurilor. Atunci apare curând nepotrivirea dintre concept și realitate; atunci se vede că conceptul nu coboară niciodată până la particular și că generalitatea sa și în același timp, determinarea sa atât de precis nu-i permit să concorde cu finele nuanțe și cu multiplele modificări ale realului. De aceea, pedantul, cu maximele lui generale, este aproape întotdeauna luat pe nepregătite în viață; el este imprudent, prost și inutil. În artă, unde ideile generale nu-și au locul, el produce opere defectuoase, fără viață, rigide și afectate. Chiar și în morală, în zadar se întocmește un proiect pentru a fi cinstit și generos, căci acesta nu poate fi realizat cu maxime abstracte; în multe cazuri, natura însăși a împrejurărilor, ale cărei nuanțe sunt infinite, cere ca omul, pentru a alege calea cea mai bună, să nu consulte în mod direct decât caracterul său, căci simpla aplicare a unor maxime abstracte, când dă rezultate false, pentru că aceste maxime nu se potrivesc decât pe jumătate, când este impracticabilă pentru că ele sunt străine caracterului individual al celui care acționează și caracterul nu se lasă niciodată înșelat în întregime; și de aici, inconsecvențe. I-am putea adresa însuși lui Kant reproșul că a împins pedanteria până la morală, el care fundamentează valoarea

morală a unei acțiuni pe faptul că ea provine din maxime abstracte ale rațiunii pure, fără să existe înclinație spre alegerea de moment. Acest reproș se găsește în conținutul epigramei lui Schiller care se intitulează *Scrupule de conștiință*. Când, mai ales în politică, se vorbește despre doctrinări, teoreticieni, erudiți etc., despre pedanți este vorba, adică oameni care cunosc bine lucrurile *in abstracto*, dar niciodată *in concreto*. Abstractizarea constă în a elimina detaliul particular, or, detaliul este esențialul în practică.

Pentru a completa această teorie, trebuie să menționăm și „jocul de cuvinte”, calamburul, care poate fi caracterizat prin echivoc, care nu servește decât pentru a exprima obscenitatea. Așa cum gluma constă în a reuni două obiecte reale foarte diferite într-un același concept, calamburul constă în a confunda două concepte cu același cuvânt, grație unei pure întâmplări. De aici rezultă același contrast, dar mai lipsit de strălucire și mai superficial, pentru că el nu apare din natura lucrurilor, ci dintr-o simplă întâmplare de denotație. În cazul glumei, identitatea este în concept, iar diferența în lucruri; în cazul calamburului, diferența este în concepte, iar identitatea în sunetele cuvântului. Ar însemna să facem o comparație prea prețioasă dacă am demonstra că între calambur și vorba de spirit există același raport ca între parabola conului superior, al cărui vârf este în jos, și aceea a conului inferior. „Quiproquo”-ul este un calambur involuntar; el este față de acesta din urmă ceea ce este extravagantă față de o vorbă de spirit strălucitoare. De aceea cei care sunt tari de ureche provoacă râsul, ca nebunii; iar comicii de joasă speță se servesc adesea de ei, pe post de bufoni, pentru a excita râsul.

Nu am analizat aici râsul în latura sa psihologică. Pentru latura fizică, fac trimitere la ceea ce am spus în *Parerga* (vol. II, cap. VI, § 96, pag. 134, ediția I).

## § 14

După aceste diverse considerații care, vor face să fie mai bine înțelese diferența și raportul care există între modul de cunoaștere al rațiunii pure, știință și concept, pe de o parte, și cunoașterea imediată, pe de altă parte, în intuiția pur senzorială și matematică, precum și a percepția prin judecată; după teoria episodică a sentimentului și a râsului, la care am ajuns aproape în mod inevitabil, ca urmare a acestui minunat raport care există între toate modurile noastre de cunoaștere, revin la știință și voi continua să o studiez, ca fiind cel de-al treilea privilegiu pe care rațiunea l-a dat omului, alături de

vorbire și comportarea conștientă. Considerațiile de ordin general asupra științei, pe care le vom aborda, se vor referi, unele, la formă, altele la chiar fondul judecăților sale și, în sfârșit, la substanța sa.

Am văzut că - cu excepția logicii pure - toate celelalte științe nu-și au principiul în însăși rațiunea, dar că, luate din alte părți, sub formă de cunoaștere intuitivă, ele sunt așezate în ea, unde îmbracă forma cu totul diferită a cunoștințelor abstracte. Orice cunoștință, adică orice cunoaștere ridicată la rangul de noțiune abstractă, se află cu știință propriu-zisă într-un raport similar cu acela dintre parte și întreg. Toată lumea ajunge, datorită practicii și tot privind fenomene particulare, să cunoască multe lucruri; dar numai cel al cărui scop este de a cunoaște *in abstracto* în oricare gen de obiecte, numai acesta căuta să ajungă la știință. Cu ajutorul conceptelor, el poate izola acest gen de obiecte; de aceea, la începutul oricărei științe, există un concept care detașează o parte din ansamblul lucrurilor și ne promite o cunoaștere a lor în ansamblu *in abstracto*; de exemplu noțiunea raporturilor spațiului, sau a acțiunii reciproce a corpurilor anorganice, sau a naturii plantelor, animalelor, sau modificările speciei umane luate în ansamblul său, formarea unei limbi etc. Dacă știința ar vrea să dobândească cunoașterea obiectului său prin examinarea separat a tuturor lucrurilor cuprinse în concept, până a ajunge încet-încet să cunosc totul, trebuie să spunem că, mai întâi, nu există nici o memorie omenească în stare de așa ceva, iar, apoi, nu putem fi niciodată siguri că totul a fost epuizat. De aceea, ea se folosește de acea proprietate a sferelor conceptelor, despre care am vorbit mai sus - care constă în a se putea reduce unele în altele, și care se extinde înainte de toate asupra sferelor cele mai ridicate cuprinse în conceptul obiectului său. Odată determinate raporturile mutuale ale acestor sfere, toate elementele lor sunt, totodată, determinate, iar această determinare devine din ce în ce mai precisă, pe măsură ce ea degajă sfere de concepte din ce în ce mai restrânse. Numai astfel o știință poate cuprinde în totalitate obiectul său. Metoda pe care ea o folosește pentru a ajunge la cunoaștere, adică trecerea de la general la particular, o deosebește de cunoștința obișnuită; de aceea forma sistematică este un element indispensabil și caracteristic al științei.

Înlănțuirea sferelor de concepte cele mai generale ale fiecărei științe, altfel spus cunoașterea principiilor lor prime, este condiția necesară pentru a le studia. Se poate coborî oricât de adânc în principiile particulare și tot nu le vom spori profunzimea, ci numai extinderea cunoaștinței sale. Numărul principiilor prime, cărora li se

subordonează toate celelalte, este foarte diferit în funcție de știință. astfel încât în unele domină cazurile de subordonare, iar în altele cele de coordonare: din acest punct de vedere, unele cer o mai mare putere de judecată, iar altele o memorie mai mare. Era un lucru deja cunoscut de către scolastici că nici o știință - orice concluzie cerând două premize - nu se poate naște dintr-un principiu unic, care va fi foarte repede epuizat; trebuie mai multe, cel puțin două. Științele de clasificare, zoologia, botanica și de asemenea fizica și chimia, în măsura în care acestea din urmă raportează toate acțiunile anorganice la un număr restrâns de fapte elementare, au cea mai mare cantitate de subordonări; istoria, dimpotrivă, nu are nici una, căci generalul, la ea, constă în considerații asupra perioadelor principale - considerații ale căror circumstanțe particulare nu le putem deduce; ele nu sunt subordonate decât în timp perioadelor principale; din punct de vedere al gândirii, ele sunt doar coordonate cu aceste perioade. De aceea istoria, la drept vorbind, este mai degrabă o *cunoștință* decât o *știință*. În matematică există - când urmărim procedeul lui Euclid - axiome, adică principii prime nedemonstrabile, cărora le sunt subordonate toate demonstrațiile, din aproape în aproape; dar acest procedeu nu este esențial pentru geometrie, și în realitate fiecare teoremă aduce o construcție nouă în spațiu, care este independentă de precedentele și care poate fi foarte bine admisă independent de acestea, prin ea însăși. În pură intuiție a spațiului, unde construcția cea mai complicată este în ea însăși la fel de imediat evidentă ca și axioma; dar despre această problemă vom vorbi puțin mai încolo. Până atunci, fiecare propoziție matematică rămâne un adevăr general, care este valabil pentru un număr infinit de cazuri particulare, iar metoda principală a matematicilor este această înaintare graduală de la propozițiile cele mai simple la cele mai complexe, care pot de altfel să se convertească unele în altele; și astfel matematicile, privite din toate punctele de vedere, sunt o știință.

Perfecțiunea unei științe, ca știință, adică în ceea ce privește forma sa, constă în măsura în care principiile sunt cât mai subordonate și cât mai puțin coordonate cu putință. Prin urmare, talentul științific în general, acesta este facultatea de a subordona sferele de concepte după categoria diferitelor lor determinări. Astfel - și este ceea ce Platon recomandă atât de adesea - știința nu se compune dintr-o generalitate, sub care se întâlnește imediat o infinitate de cazuri particulare doar juxtapuse; ea este o cunoaștere

progresivă care merge de la general la particular, cu ajutorul unor concepte intermediare și al unor diviziuni bazate pe determinări din ce în ce mai restrânse. După Kant, ea răspunde astfel și legii omogenității și a specificației. Dar, prin însuși faptul că perfecțiunea științifică propriu-zisă rezultă de aici, este limpede că scopul științei nu este o mai mare certitudine: căci, chiar și cea mai nesemnificativă dintre cunoștințele particulare este singură. Adevăratul său scop este de a facilita cunoștința, impunându-i o formă și prin aceasta crescându-i posibilitatea de a fi completă. De aici și părerea curentă, dar eronată, caracterul științific al cunoașterii constă într-o mai mare certitudine; de aici și părerea, mai puțin falsă, care rezultă, că numai în ele rezidă certitudinea de nezdruccinat a oricărei cunoașterii, ca urmare a completei lor apriorități. Fără îndoială că nu li se poate nega acest din urmă privilegiu; dar nu în aceasta constă caracterul științific, care nu este certitudinea, ci forma sistematică a cunoașterii, care este o înaintare graduală de la general la particular. Acest curs al cunoașterii, care este propriu științelor, și care merge de la general la particular, are drept consecință faptul că cea mai mare parte dintre propozițiile lor sunt derivate din principii admise anterior, adică se bazează pe dovezi. Tocmai de aici a apărut această veche greșală că nimic nu este perfect adevărat decât ceea ce este dovedit și ca orice adevăr se sprijină pe o dovadă, când dimpotrivă, orice dovadă se sprijină pe adevăr nedemonstrat, care este fundamentul însuși al dovezii, sau al dovezilor dovezii. Între un adevăr nedemonstrat și un altul care se sprijină pe o dovadă există deci același raport ca între apa unui izvor și apa dusă de un apeduct. Intuiția, fie pură și a priori ca în matematici, fie a posteriori ca în celelalte științe - este izvorul oricărui adevăr și fundamentul oricărei științe. Trebuie exceptate numai logica, care se bazează pe cunoașterea non-intuitivă, deși imediată, pe care o dobândește rațiunea prin propriile sale legi. Nu judecățile bazate pe dovezi, nici dovezile lor, ci judecățile născute direct din intuiție și care se bazează pe aceasta sunt pentru știință ceea ce este soarele pentru lume. Ele sunt cele din care izvorăște orice lumină, și tot ce au luminat ele are capacitatea de a lumina la rândul său. Punerea imediată pe seama intuiției a devărului acestor judecăți, stabilirea înseși bazelor științei în varietatea înfinită a lucrurilor, aceasta este misiunea judecății propriu-zise (facultatea de judecată: *Urtheilskraft*) care constă în capacitatea de a transporta în conștiința abstractă ceea ce a fost o dată cunoscut exact, și care este prin urmare intermediarul între intelect și rațiunea pură. Numai atunci când

puterea acestei facultăți este cu totul remarcabilă și depășește cu adevărat măsura obișnuită ea poate face ca știința să progreseze: dar să deducă consecințe, să dovedească și să tragă concluzii, toate acestea le poate face orice individ care are o rațiune sănătoasă. În schimb, a abstrage și a ține, pentru reflecție, cunoașterea intuitivă în concepte determinate, astfel încât să fie grupate sub un același concept caracteristicile comune unei mulțimi de obiecte reale, și să cuprindă într-un număr corespunzător de concepte toate elementele care le fac să se deosebească, a proceda, pe scurt, astfel încât să fie cunoscute și să fie gândit ca diferit tot ce este diferit, în pofida unei potriviri parțiale, și ca identic tot ce este identic, în pofida unei diferențe la fel de parțiale, totul conform scopului și punctului de vedere care domina în fiecare operație: aceasta este opera judecății. Absența acestei facultăți produce nerozia. Nerodul neglijează când diferența parțială sau relativă a ceea ce este identic dintr-un anumit punct de vedere, când identitatea a ceea ce este relativ sau parțial diferit. Putem, de altfel, după această teorie a judecății, să folosim diviziunea lui Kant în judecăți sintetice și judecăți analitice, după cum facultatea de judecată merge de la obiectul intuiției la concept sau de la concept la intuiție; în ambele cazuri, ea este tot intermediar între cunoașterea intelectului și aceea a rațiunii.

Nu există nici un adevăr care să poată lua naștere dintr-un silogism; necesitatea de a-l fonda pe silogisme este întotdeauna relativă, și chiar subiectivă. Cum toate dovezile sunt silogisme, prima grijă pentru un adevăr nou nu este de a căuta o dovadă, ci evidența imediată, și numai în lipsa acesteia se recurge în mod provizoriu la demonstrație. Nici o știință nu poate fi în mod absolut deductivă, la fel cum nu se poate construi în aer; toate dovezile sale trebuia să ne conducă la o intuiție, care nu mai este demonstrabilă. Căci lumea întreagă a reflecției se sprijină pe lumea intuiției și în ea are rădăcinile. Extrema evidență, evidența originală este o intuiție, după cum îi arată și numele, sau este empirică, sau se sprijină pe intuiția a priori a condițiilor posibilității experienței. În ambele cazuri, ea nu aduce decât o cunoaștere imanentă și nu transcendentă. Orice concept nu există și nu are valoare decât în măsura în care este în realitate, oricât de îndepărtată ar fi ea, cu o reprezentare intuitivă; ceea ce este adevărat pentru concepte este adevărat și pentru judecățile la a căror formare au servit și de asemenea pentru toate științele. De aceea trebuie să existe un mijloc oarecare pentru a cunoaște, fără demonstrații și fără silogisme, dar imediat, orice adevăr descoperit pe

calea silogistică și comunicat prin demonstrații. Fără îndoială, aceasta va fi greu pentru multe dintre propozițiile matematice foarte complicate și la care nu ajungem decât printr-o serie de concluzii, cum ar fi, de exemplu, calcularea coardelor și tangentelor arcului, care sunt deduse din teorema lui Pitagora; dar chiar și un adevăr de acest gen nu se poate stabili numai și în mod esențial pe principii abstracte, iar raporturile de dimensiuni în spațiu pe care ea se sprijină trebuie să poată fi puse în evidență pentru intuiția pură a priori, astfel încât enunțarea lor abstractă să fie imediat confirmată. Curând, vom trata în amănunțime despre demonstrațiile matematice.

Se vorbește adesea, și cu mult tapaj, despre anumite științe care s-ar baza în întregime pe concluzii riguroase trase din premise absolut certe și care din acest motiv ar fi de o soliditate de nezdruclănat. Dar nu se va reuși niciodată, cu o înlanțuire pur logică de silogisme oricât de certe ar fi premisele - decât să se elucideze și să se expună materia care se află deja pregătită în premise; nu se va face altceva decât se va traduce în mod explicit ceea ce se află deja acolo conținut implicit. Când se vorbește despre aceste faimoase științe, se au în vedere matematicile și în special astronomia. Certitudinea acestora din urmă provine din faptul că ea are la bază o intuiție a priori, și prin urmare infailibilă în spațiu, și din faptul că raporturile în spațiu derivă unele din altele cu o necesitate (principiul existenței) care dă certitudinea a priori și se pot deduce în deplină siguranță. La aceste determinări matematice vine să se alăture numai o singură forță fizică, gravitația, care acționează în raportul dintre mase și păratul distanței, și în fine legea inerției, certă a priori, deoarece decurge din principiul cauzalității ca și datul empiric al mișcării imprimate o dată pentru totdeauna fiecareia dintre aceste mese.

Aceasta este întreaga structură a astronomiei, care, prin simplitatea și certitudinea sa, conduce la rezultate certe și, prin măreția și importanța subiectului său trezește cel mai mare interes. De exemplu, cunoscând masa unei planete și distanța dintre ea și satelitul său, pot afla cu certitudine timpul care îi este necesar satelitului pentru a efectua o mișcare de rotație în jurul planetei, după o adoua lege a lui Kepler; principiul acestei legi este ca la o anumită distanță numai o anumită viteză este capabilă să mențină satelitul legat de planeta sa, dar și să-l împiedice să cadă pe ea. Astfel, numai cu ajutorul unei asemenea baze geometrice, adică în virtutea unei intuiții a priori, și cu ajutorul unei legi fizice se poate merge departe cu raționamentele, pentru că aici ele nu sunt decât, ca să spunem așa,

punți pentru a trece de la o intuiție la alta; dar nu la fel stau lucrurile în cazul concluziilor propriu-zise, deduse pe o cale exclusiv logică. - Totuși, originea primelor adevăruri fundamentale ale astronomiei este inducția, adică acea operație prin care se adună într-o judecată exactă și direct motivată datele cuprinse în mai multe intuiții, pe baza acestei judecăți se emit ipoteze, confirmate de practică (ceea ce este o inducție aproape perfectă), vin să dovedească exactitatea primei judecăți. De exemplu, mișcarea aparentă a planetelor este cunoscută în mod empiric; după mai multe ipoteze false asupra relațiilor acestei mișcări în spațiu (orbita planetară), a fost în sfârșit ipoteza adevărată, apoi legile care o conduc (legile lui Kepler), iar mai târziu a fost descoperită și cauza acestor legi (gravitatea universală); iar concordanța recunoscută în mod practic a tuturor cazurilor noi care apăreau cu aceste ipoteze și cu toate consecințele lor, altfel spus inducția, le-a asigurat o certitudine completă. Descoperirea ipotezei era o „problemă a discernământului”, care a înțeles bine și a formulat într-un mod potrivit faptul dat; dar cea care i-a confirmat adevărul a fost inducția, adică o intuiție multiplă. Ipoteza ar putea fi verificată chiar și direct, printr-o singură intuiție empirică, dacă am putea parcurge în mod liber spațiile și dacă ochii noștri ar fi niște telescoape. Prin urmare, chiar și în cazul de față, raționamentele nu sunt sursa unică și nici esențială a cunoașterii; ele nu sunt decât un instrument.

În sfârșit, pentru a da un al treilea exemplu, dintr-un alt domeniu, vom face observația că preținsele adevăruri metafizice, de natura celor pe care Kant le stabilește în lucrarea sa *Elemente metafizice ale științei naturii*, nu își datorează nici ele evidența dovezilor. Ceea ce este cert a priori noi îl cunoaștem direct și avem conștiința necesității lui, ca fiind forma oricărei cunoașteri. De exemplu principiul că materia este permanentă, adică ea nu se poate nici crea, nici distruge, îl cunoaștem direct în calitate de adevăr negativ; într-adevăr, intuiția noastră pură a timpului și a spațiului ne face să cunoaștem posibilitatea mișcării; intelectul ne ajută să cunoaștem, prin legea cauzalității, posibilitatea schimbării formei și a calității; dar nu dispunem deloc de forme pentru a ne reprezenta o creare sau o distrugere a materiei. De aceea, adevărul citat mai sus a fost evident întotdeauna, peste tot și pentru fiecare, și nu a fost niciodată în mod serios pus la îndoială; ceea ce nu ar fi posibil dacă el nu ar avea alt principiu de cunoaștere decât demonstrația atât de complicată și de nesigură a lui Kant. Dar, în afară de aceasta, eu consider că această



demonstrație este și falsă (toate acestea le tratez mai pe larg în Supliment), și am arătat mai sus că permanența materiei derivă nu din acțiunea timpului, ci din aceea a spațiului, la posibilitatea fenomenelor. Verificarea reală a acestor adevăruri, numite metafizice sub acest raport, adică a acestor expresii abstracte ale formelor necesare și generale ale cunoașterii, nu se poate afla la rândul său în principii abstracte, ci în cunoașterea directă a formelor reprezentării - cunoaștere care se enunță a priori prin afirmații apodictice și la adăpost de orice respingere. Dacă, cu toate acestea, se ține cu tot dinadinsul să se dovedească acest lucru, va trebui în mod necesar să se demonstreze că adevărul în discuție este conținut în parte sau subînțeles într-un alt adevăr necontestat; astfel am arătat eu, de exemplu, că orice intuiție experimentală conține deja aplicarea legii cauzalității, a cărei cunoaștere este, prin urmare, condiția oricărei experiențe și nu poate fi dată și condiționată de aceasta din urmă, așa cum pretindea Hume. - În general, dovezile sunt destinate mai puțin celor care studiază decât celor care vor să conteste. Aceștia din urmă neagă cu obstinație orice propoziție stabilită direct; dar numai adevărul poate să concorde în mod constant cu toate fenomenele; trebuie așadar să le atragem atenția că ei fac să concorde sub o formă și în mod mediat ceea ce, sub o altă formă, ei neagă în mod direct, adică trebuie să le arătăm raportul în mod logic care exista între ceea ce ei neagă și ceea ce admit.

În plus, din forma științifică, adică din subordonarea particularului la general, urmând un drum ascendent, rezultă că adevărul multor propoziții este numai logic, vreau să spun bazat pe dependența lor față de alte propoziții, pe scurt, numai pe raționament - care le servește în același timp drept dovadă. Dar nu trebuie uitat niciodată că toată această structură nu este decât un mijloc pentru a înlesni cunoașterea, și nu pentru a ajunge la o mai mare certitudine. Este mai ușor de recunoscut natura unui animal după specia - sau, mergând și mai departe, după genul, familia, ordinul, clasa - căreia îi aparține, decât să instituim de fiecare dată o nouă experiență pentru animalul în discuție. Totuși, adevărul oricărei opoziții deduse pe cale silogistică nu este niciodată decât un adevăr condițional și carc, în ultima analiză, nu se sprijină pe un șir de raționamente, ci pe o intuiție. Dacă această intuiție ar fi la fel de ușoară ca o deducție silogistică, ar trebui să o preferăm raționamentului. Căci orice deducție a conceptelor este supusă multor erori; sferele, așa cum am arătat, intră unele în altele printr-o infinitate de mijloace, iar

determinarea conținutului lor este adesea nesigură; se pot găsi exemple ale acestor erori în dovezile multor științe false și în sofismele de oricare fel. Fără îndoială, silogismul, în forma sa, este de o certitudine absolută; dar acest lucru nu este valabil și pentru ceea ce constituie materia lui, înțelegând prin aceasta conceptul; căci sferele de concepte fie că nu sunt suficient de exact determinate, fie se întretaie unele cu altele în atât de multe moduri, încât o sferă este conținută în parte în multe altele și se poate trece de la această sferă la oricare alta, și așa mai departe, după bunul plac al celui care raționează - așa cum deja am arătat. Cu alte cuvinte: atât *terminus minor*, cât și *medius* pot fi întotdeauna subordonați diferitelor concepte, dintre care se aleg după bunul plac *terminus major* și *medius*; de aici rezultă că concluzia diferă în funcție de conceptul ales. Din toate acestea, rezultă că evidența imediată este întotdeauna preferabilă adevărului demonstrat, și că nu trebuie să ne decidem în favoarea acestuia decât atunci când ar trebui să mergem prea departe pentru a-l găsi pe celălalt. Trebuie, dimpotrivă, să-l abandonăm când evidența este foarte aproape de noi, sau măcar se află mai la îndemână noastră decât demonstrația. De aceea am văzut că în logică, unde, pentru fiecare caz particular, cunoașterea imediată este mai la îndemână noastră decât deducția științifică, nu ne conducem niciodată gândirea decât după cunoașterea imediată a legilor rațiunii și nu ne servim de logică.

## § 15

Dacă acum - având convingerea că intuiția este sursa primordială a oricărei evidențe, că adevărul absolut constă numai într-un raport direct sau indirect cu ea, în sfârșit, drumul cel mai scurt este întotdeauna cel mai sigur, având în vedere că medierca conceptelor este expusă la multe erori - dacă, având această convingere, ne introducem spre matematici, așa cum au fost ele constituite de Euclid, și așa cum au rămas ele până în zilele noastre, nu ne putem abține să considerăm că metoda lor este stranie, aș putea spune chiar absurdă. Noi cerem ca orice demonstrație logică să se raporteze la o demonstrație intuitivă; matematicile, dimpotrivă, depun eforturi uriașe pentru a distruge evidența intuitivă, care le este proprie, și care de altfel le este mai la îndemână, pentru a o înlocui cu o evidență logică. Este absolut, sau mai degrabă ar trebui să fie, credem noi, ca și cum cineva și-ar tăia ambele picioare pentru a merge cu cârje, sau ca și cum prințul, în *Triumful sensibilității*, ar întoarce spatele adevăratei

naturi pentru a se extazia în fața unui decor de teatru, care nu este decât o imitație a acesteia.

Trebuie să reamintesc ce am spus aici, în capitolul al șaselea, unde am vorbit despre principiul rațiunii, pentru a reîmprospăta memoria cititorului și pentru a-i readuce în minte, într-un fel, concluziile mele. Astfel, voi adăuga la acestea remarcile care vor urma, fără a mai fi nevoie să fac distincție din nou între simplul principiu al cunoașterii unui adevăr matematic, care poate fi dat în mod logic, și principiul existenței, care este raportul imediat, singurul pe care îl cunoaștem în mod intuitiv, dintre părțile spațiului și ale timpului, căruia numai a percepția îi asigură un conținut complet și o cunoaștere solidă - în timp ce simplul principiu al cunoașterii rămâne întotdeauna la suprafață și poate, la drept vorbind, să ne arate „cum”, dar niciodată „de ce” - Euclid a ales a doua cale, spre marea pagubă a științei. Chiar la început, de exemplu, când ar fi trebuit să arate cum, într-un triunghi, unghiurile și laturile se determină reciproc și sunt cauza și efectul și unora și altora, după forma pe care o îmbracă principiul rațiunii în spațiul pur, forma care aici, ca și peste tot, creează necesitatea ca un lucru să fie așa cum este, în loc să ne dea astfel o a percepție completă a naturii triunghiului, el stabilește câteva propoziții izolate, alese în mod arbitrar, și constituie din acestea un principiu de cunoaștere logică printr-o demonstrație obositoare, bazată în mod logic pe principiul contradicției. În loc de o cunoaștere care să cuprindă și să lămurească complet toate aceste raporturi ale spiritului, nu obținem decât câteva dintre rezultatele acestor raporturi alese la întâmplare și ne aflăm în cazul unei persoane căreia i se arată diferitele efecte ale unei mașini, fără a i se permite să vadă mecanismul interior și resorturile. Suntem desigur obligați să recunoaștem, în virtutea principiului contradicției, că ceea ce demonstrează Euclid este într-adevăr așa cum demonstrează el; dar nu aflăm de ce este așa. De aceea avem aproape același sentiment de tulburare pe care îl resimțim după ce am asistat la câteva scamatorii, cu care, într-adevăr, cea mai mare parte a demonstrațiilor lui Euclid seamănă uimitor de bine. La el, aproape întotdeauna adevărul intră printr-o ușă mică și ascunsă, - căci el rezultă, accidental, din vreo circumstanță secundară; în unele cazuri, dovada prin absurd închide succesiv toate ușile și nu lasă deschisă decât una singură, cea prin care suntem obligați să pășim, numai din acest motiv. În altele, precum în teorema lui Pitagora, se trag linii, nu se știe pe ce considerent; ne dăm seama, mai târziu, că erau niște noduri culante

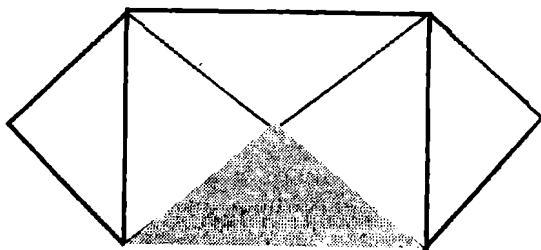
care se strâng pe neașteptate, pentru a surprinde - credința celui care caută să se instruiască; acesta, prins în capcană, este obligat să admită un lucru a cărui contextură intimă îi este încă de neînțeles, și aceasta în așa măsură, încât chiar dacă l-ar studia pe Euclid în întregime tot nu ar dobândi o înțelegere efectivă a relațiilor spațiului; în locul lor, el va fi învățat numai pe de rost câteva dintre rezultatele lor. Această învățătură cu totul empirică și științifică seamănă cu aceea a medicului care cunoaște boala și remediul ei, dar nu cunoaște relația dintre ele. Și totuși așa se întâmplă atunci când este îndepărtat cu o grijă invidioasă genul de demonstrație sau de evidență caracteristic unui mod de cunoaștere, pentru a-l înlocui cu forța cu un altul care nu corespunde naturii însăși a acestei cunoașteri. De altfel, modul în care Euclid manevrează acest procedeu merita din plin admirația de care s-a bucurat în toate veacurile, și care a fost până acolo încât metoda sa a fost luată drept model pentru orice expunere științifică. S-a încercat modelarea după ea a tuturor celorlalte științe, și când, mai târziu s-a revenit la o altă metodă, nu s-a știut niciodată prea bine de ce. După părerea noastră, metoda lui Euclid nu este decât o strălucitoare absurditate. Orice mare eroare de acum, continuată în mod conștient, metodic, și care aduce cu sine prin aceasta asentimentul general - fie că ea privește viața, fie știința - își are principiul în filosofia care domnea în acea vreme. Eleații, mai întâi, descoperiseră diferența și chiar opoziția frecventă care este între perceput ( $\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) și gândit ( $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) și s-au servit de acest lucru în mii de feluri pentru filosofemele și sofismele lor. Ei au avut ca urmași Megaricii, Dialecticii, Sofiștii, noii Academicieni și Scepticii; aceștia au atras atenția asupra „aparenței”, adică asupra erorilor simțurilor, sau mai degrabă asupra celor ale intelectului care ia datele de la ele pentru intuiție. Realitatea ne prezintă o mulțime de date, pe care rațiunea le respinge, de exemplu iluzia bastonului frânt în apă, și atâtea altele. A fost recunoscut faptul că nu trebuie acordată încredere absolută intuiției și s-a tras în grabă concluzia că adevărul nu se bazează decât pe gândirea rațională pură și logică.

Totuși Platon (în *Parmenide*), Megaricii, Pyrrhon și noii Academicieni au dovedit prin numeroase exemple (ca acelea ale lui Sextus Empiricus) că silogismele și conceptele pot conduce la eroare și chiar pot provoca paralogisme și sofisme, care se produc mai ușor și sunt cu mult mai greu de rezolvat decât erorile intuiției senzitive. Atunci raționalismul se ridică pe ruinele empirismului și Euclid își construiește matematicile conform principiilor sale, nu pe evidența

intuitivă ( *ποιννομενον* ), și în mod necesar, numai axiomelor, ci pe raționament ( *νοοιννομενον* ). Metoda sa rămâne preponderentă timp de secole, și așa trebuie să fi fost atâta timp cât nu s-a făcut distincție între intuiția pură a priori și intuiția empirică. Deja Proklos, comentatorul lui Euclid, pare să fi observat această diferență, după cum arăta o frază de-a lui pe care Kepler a tradus-o în lucrarea sa *De harmonia mundi*; dar Proklos nu i-a acordat suficientă atenție, și-a izolat prea mult observația, nu a insistat asupra ei și a trecut mai departe. Abia două mii de ani mai târziu, doctrina lui Kant - care este chemată să revoluționeze atât de profund știința, gândirea, comportamentul popoarelor europene - va opera aceleași schimbări în matematici. Acum, pentru prima dată, după ce-am învățat de la acest mare spirit că intuițiile spațiului și timpului diferă absolut de intuițiile empirice, nu depind cu nimic de impresiile senzoriale, că ele, dimpotrivă, le condiționează și nu sunt deloc condiționate de acestea, adică ele sunt a priori și prin urmare ferite de iluziile senzoriale - acum ne putem convinge că metoda logică lui Euclid este o precauție inutilă, o cărjă pentru un picior sănătos, și că el seamănă cu un călător de noapte care la drept raiu un drum luminos foarte sigur și foarte clar, îndepărtându-se cu grijă de - sau, își continuă mersul pe un sol pietros, încântat că înămeste din când în când prețiosul său pentru a se păzi de el. Abia acum putem spune cu certitudine de unde provine ceea ce, la vederea unei figuri geometrice, se împune spiritului nostru ca necesar. Acest caracter de necesitate nu vine dintr-un desen foarte rău executat poate pe hârtie; el nu vine nici dintr-o noțiune abstractă pe care această vedere o face să apară în gândirea noastră; el provine direct din aceea formă a oricărei cunoașteri pe care noi o avem a priori în conștiința noastră. Această formă este întotdeauna principiul rațiunii. În exemplul pe care l-am citat, ea se manifestă ca „formă a intuiției” altfel spus ca spațiu, ca principiu al rațiunii existenței. Și evidența și autoritatea sa sunt la fel de imediate ca acelea ale principiului rațiunii cunoașterii, adică al certitudinii logice. Nu câștigăm deci nimic dacă nu vrem să ne încredem decât în aceasta din urmă certitudine și nu trebuie să ieșim din domeniul propriu al matematicilor pentru a căuta să le verificăm prin conceptele care îi sunt cu totul străine. Închizându-ne în domeniul propriu al matematicilor, avem imensul avantaj de a ști în același timp că un lucru este așa și de ce este așa. Metoda lui Euclid, dimpotrivă, separă aceste două cunoașteri și nu ne dă decât prima, și niciodată pe a doua. Aristotel, *Anal. post.* I. 27, spune

excelent: Αχρίβεστερα δὲ επιστημὴν επιστημὴς καὶ προτεπα  
ντετον οτι καὶ διοτι ν αυτην αλα μν Χωρις τον οτι, τνς του διοτι.  
(Subtilior autem et praestantior ea est scientia qua QUOD aliquid sit  
et CUR sit una simulque intelligimus, non separatim QUOD et CUR  
sit.)

Nu suntem mulțumiți, în fizică, decât după ce am învățat nu  
numai că un anumite fenomen este ceea ce este, dar și de ce este așa. A  
ști că mercurul se ridică în tubul lui Toricelli la 28 de degete nu este  
mare lucru, dacă nu adăugăm că aceasta rezultă din greutatea aerului.  
Dar atunci înseamnă că în geometrie trebuie să ne mulțumim cu  
această „calitate ocultă” a cercului care constă în faptul că dacă două  
arce de cerc se întretaie în interiorul cercului, produsul dintre  
segmentele unuia este egal cu produsele segmentelor celuilalt? În  
propoziția 35 din Cartea III, Euclid demonstrează, este adevărat, că  
așa este; dar nu ne explică și de ce. La fel, teorema lui Pitagora ne  
face cunoscută o „calitate ocultă” a tringhiului dreptunghic;  
demonstrația șubredă și chiar înșelătoare a lui Euclid ne părăsește în  
fața lui *de ce*, în timp ce simpla figură, deja cunoscută, pe care o  
reproducem, ne face să intrăm dintr-o dată, și mult mai adânc decât  
demonstrația, în chiar miezul problemei; ea ne conduce la o mai  
intimă convingere asupra necesității acestei proprietăți și a legăturii  
sale cu cșența însăși a triunghiului dreptunghic:



Chiar și în cazul în care laturile triunghiului nu sunt egale, trebuie  
să ajungem la o demonstrație asemănătoare, și în general în cazul  
oricărui adevăr geometric posibil. Explicația constă în faptul că  
descoperirea acestor adevăruri pornește întotdeauna de la o asemenea  
necesitate intuitivă, iar demonstrația i se adaugă după aceea. Astfel,  
nu avem nevoie decât de o analiză a mersului gândirii, sau al primei  
descoperiri a unui adevăr geometric, pentru a-i cunoaște în mod  
intuitiv necesitatea. Eu aș prefera metoda analitică pentru expunerea  
matematicilor, în locul metodei sintetice, de care s-a folosit Euclid.  
De aici ar rezulta, pentru adevărurile matematice mai complicate,

mari dificultăți fără îndoială, dar acestea ar putea fi învinse. Deja în Germania începe, ici-colo, să se schimbe modul de expunere a științelor matematice și să fie preferată metoda analitică. Cea mai energică tentativă în acest sens este aceea a d-lui Kosack, profesor de matematică și fizică la colegiul din Nordhausen, care, în programul examenelor din 6 aprilie 1852, a inserat un proiect detaliat pentru predarea geometriei după principiile mele.

Pentru a îmbunătăți metoda, în matematici, ar trebui să cerem înainte de toate, să fie abandonată acea prejudecată care constă în a crede că adevărul demonstrat este superior cunoașterii intuitive, sau, cu alte cuvinte, că adevărul logic, bazat pe principiul contradicției, trebuie să aibă prioritate asupra adevărului metafizic, care este imediat evident și în care este cuprinsă intuiția pură a spațiului.

Certitudinea absolută și nedemonstrabilă rezidă în principiul rațiunii; căci acest principiu, sub aceste diferite forme, constituie tiparul comun al tuturor cunoștințelor noastre. Orice demonstrație este o întoarcere la acest principiu; ea constă în indicarea, pentru un caz izolat, a raportului care există între reprezentări și pe care principiul rațiunii îl exprimă. Astfel, el este principiul oricărei explicații și, prin urmare, nu este susceptibil și nici nu are nevoie de nici o explicație particulară, deoarece orice explicație îl presupune și nu are sens decât prin el. Dar nici una dintre formele sale nu este superioară celorlalte, el este la fel de cert și ca principiu al rațiunii existenței, al devenirii, al acțiunii sau al cunoașterii. Raportul de la cauză la efect este necesar și sub una și sub cealaltă dintre formele sale; aceasta este chiar originea, ca și unica semnificație a conceptului de necesitate. Nu există altă necesitate decât aceea a efectului când cauza este dată, și nu există cauză care să nu producă necesitatea efectului său. Așa cum este sigură consecința exprimată într-o concluzie care a fost dedusă din principiul rațiunii conținut în premise, în mod la fel de sigur principiul existenței în spațiu produce consecințe în spațiu. De îndată ce am sesizat bine, într-o intuiție raportul de la principiu la consecință am ajuns la o certitudine la fel de completă ca orice certitudine logică. Or, fiecare teoremă de geometrie exprimă acest raport, la fel ca una dintre cele douăsprezece axiome. Ea este un adevăr metafizic și, atare, la fel de imediat cert ca principiul contradicției însuși, care este un adevăr metalogic și baza comună a oricărei demonstrații logice. Cel care neagă necesitatea intuitivă a raporturilor spațiului, exprimate printr-o teoremă, poate contesta axiomele, cât și concluzia unui silogism, mai mult, chiar principiul contradicției însuși; căci toate

acestea sunt raporturi în aceeași măsură nedemonstrabile, imediat evidente și perceptibile a priori. Prin urmare a voi să deduci necesitatea raporturilor spațiului perceptibil în mod intuitiv cu ajutorul unei demonstrații logice bazate pe principiul contradicției ar fi exact ca și cum am vrea să dăm în stăpânire cuiva o țară pe care acesta o are ca suzeran. Și totuși Euclid așa a făcut. Numai axiomele sale (și aceasta în mod necesar) se bazează pe evidentă imediată; toate adevărurile geometrice care urmează sunt dovedite în mod logic adică, aceste axiome odată enunțate prin punerea de acord cu condițiile stabilite în teorema dată, sau cu o teoremă anterioară, sau prin contradicția care va apare între opusul teoremei și datele admise, adică ori axiomele, ori teoremele precedente, sau propoziția însăși. Dar axiomele înseși nu sunt mai imediat evidente decât orice alta teoremă de geometrie: ele sunt mai simple, având în vedere conținutul lor mărginit.

Când este interogat un criminal, i se notează răspunsurile pentru a descoperi adevărul prin compararea lor. Dar această cale la care se recurge în lipsa alteia mai bune nu ar mai fi folosită în cazul în care ar exista posibilitatea de a ne convinge imediat de adevărul fiecărui răspuns în parte, cu atât mai mult cu cât individul ar fi putut minți încontinuu de la început. Această primă metodă este totuși cea pe care a folosit-o Euclid când întreabă spațiul. El pornește de la principiul adevărat că natura, sub forma sa esențială, spațiul, este continuă și că, prin urmare - cum părțile spațiului sunt într-un raport de la cauză la efect - nici o determinare particulară nu poate fi alta decât este, fără a se afla în contradicție cu toate celelalte. Dar este un ocol obositor și insuficient. Se ajunge astfel să fie preferată cunoașterea indirectă cunoașterii directe, care este la fel de certă, și să se separe, spre marea pagubă a științei; faptul de a ști ca un anume lucru se datorează cunoașterii, cauză care îl face pe învățacel să se îndepărteze de legile spațiului: el este dezobișnuit să coboare prin forțele lui proprii până la principii și să înțeleagă raporturile dintre lucruri, determinându-l să se mulțumească cu cunoașterea istorică că un anume lucru există, meritul atât de lăudat al acestei metode care formează, se spune, puterea de pătrundere a spiritului, constă în aceea că învățacelul se obișnuiește să tragă concluzii, adică să aplice principiul contradicției, dar mai ales să facă eforturi de memorie pentru a reține toate datele a căror concordanță trebuie să e analizeze.

De remarcă, de altfel, că această metodă de demonstrație nu a fost aplicată decât în geometrie, nu și în aritmetică. Aici adevărul



apare numai din intuiție, care constă în actul de a socoti. Cum intuiția numărului nu există decât în timp, și prin urmare nu are nevoie să fie prezentat prin nici o schemă senzorială, ca figurile geometrice, nu ne mai putem îndoi că în acest caz intuiția este numai empirică, și în consecință supusă iluziei, și numai această îndoială a fost aceea care a introdus în geometrie demonstrația. Având în vedere că timpul nu are decât o singură dimensiune socotirea este singura operație aritmetică; la ea se raportează toate celelalte. Or, acest act de a socoti nu este altceva decât o intuiție a priori, la care nu putem ezita să recurgem; numai ea, în ultima analiză, confirmă tot restul, calcule sau ecuații. Nu este dovedit, de exemplu că:

$$\frac{|(7+9) \times 8| - 2}{3} = 42$$

dar recurgem la pura intuiție în timp, astfel încât fiecare propoziție devine o axiomă. În aritmetică nu există acea masă de dovezi care supraîncarcă geometria; metoda constă, ca și în algebră, în a scurta operația de socotire. Intuiția noastră a numerelor în spațiu, așa cum am arătat, nu depășește deloc zece; pentru a merge mai departe, trebuie să fixăm într-un cuvânt un concept abstract al numărului care reprezintă intuiția; este clar că atunci aceasta nu mai are loc în mod real, ci este pur și simplu indicată cu o mare precizie. Totuși, evidența intuitivă a fiecărui calcul este făcută posibilă datorită ordinii numerelor, care permite să fie reprezentate, numere tot mai mari prin adăugarea aceluiași mai mici; această evidență se regăsește chiar și în cazul în care abstractizarea este dusă atât de departe încât nu numai numere, ci și cantități nedeterminate și operații întregi, nu există decât pentru gândirea *in abstracto* și nu sunt exprimate decât ca urmare a acestui efect; așa este și cu expresia:  $\sqrt{r} - b$ ; aceste operații nu sunt efectuate, ne mulțumim numai să punem semnul.

Am avea tot atâtea temeuri și temeuri tot atât de sigure să procedăm în geometrie la fel ca în aritmetică și să fundamentăm adevărul, și în geometrie, pe intuiția pură a priori. În realitate, necesitatea recunoscută în mod intuitiv, conform principiului rațiunii existenței, este aceea care dă geometriei marea sa evidență; pe aceasta se sprijină certitudinea pe care o au propozițiile sale în conștiința fiecăruia; și nicidecum de dovada logică adevărată cărbă întotdeauna străină obiectului care este studiat, repede uitată în cele mai multe cazuri, fără să sufere însă convingerea învățatului, și care ar putea fi complet abandonată, deoarece orice evidență este independentă de ea, iar dovada, în definitiv, se mărginește să

demonstreze un lucru de care deja ne-a convins în întregime un alt mod de cunoaștere. Ea seamănă cu un soldat laș care îi ia viața unui dușman rănit și se lauda apoi că l-a ucis.<sup>1</sup>

După toate aceste considerații, nimeni nu se va îndoi, sper, că evidența în matematică - care a devenit modelul și simbolul oricărei evidențe - derivă, prin însăși esența sa, nu dintr-o demonstrație, ci dintr-o intuiție imediată, care aici, ca și peste tot, este fundamentul și sursa oricărui adevăr. Totuși intuiția, care este baza matematicilor, este mult superioară celorlalte, și mai ales intuiției empirice. Cum ea este a priori, și de aceea independentă de experiență întotdeauna parțială și succesivă, totul îi este la îndemână, și se poate porni, după voie, de la principiu sau de la consecință. Ceea ce îi dă marea sa siguranță este faptul că în ea consecința este cunoscută în principiu, acest gen de cunoaștere este singurul care are caracterul necesității; de exemplu, egalitatea laturilor este recunoscută și se bazează în același timp pe egalitatea unghiurilor; dimpotrivă, intuiția empirică și cea mai mare parte a experienței merg de la efect la cauză; pe de altă parte, acest din urmă mod de cunoaștere nu este inafilibil, căci efectul nu este recunoscut necesar decât după ce cauză a fost dată, și nu cauza este recunoscută prin efect, deoarece același efect poate rezulta din cauze diferite. Acest din urmă mod de cunoaștere nu este niciodată decât *inductiv*. Inducția constă, când mai multe efecte indică aceeași cauză, în a considera această cauză drept certă; dar, având în vedere că nu pot fi adunate toate cazurile la un loc, adevărul nu este niciodată necondiționat cert. Or, în aceasta constă adevărul inerent oricărei cunoașteri venite prin intuiția senzorială și aproape a oricărei experiențe. Tendința unui simț determină intelectul să urneze calea de la efect la cauza în stabilirea concluziei; dar această metodă nu este niciodată infailibilă, de aici decurgând faptul că falsa înfățișare, sub formă de iluzii ale simțurilor, este adesea posibilă, și chiar se produce, așa cum deja am arătat. Când mai multe simțuri, sau toate cinci în

---

<sup>1</sup> Spinoza, care se laudă mereu că procedează în mod geometric (*more geometrico*), a făcut-o în realitate chiar mai mult decât credea el. Într-adevăr, pentru el nu este îndeajuns ca un lucru să fie cert și incontestabil în virtutea concepției imediate și intuitive pe care noi o avem despre esența lumii; el încerca să o dovedească și în mod logic, independent de cunoașterea intuitivă. El nu obține, la drept vorbind, rezultatele sale preconcepte și dinainte certe decât luând ca punct de plecare concepte construite în mod arbitrar (*substantia causa sui* etc.) și permițându-și în cursul demonstrației toate libertățile care apar foarte ușor din cauza înțelesului excesiv de larg al unor asemenea concepte. Ceea ce este adevărat și foarte bun în doctrina să se găsește în ceea ce este în întregime independent de demonstrație; este exact ca în geometrie. În legătură cu această problemă, vezi capitolul XIII din Suplimente. (n.a.)

același timp, sunt înclinate să indice aceeași cauză, atunci posibilitatea de eroare devine minimă, fără totuși să dispară complet; căci, în unele cazuri, cu bani falși, de exemplu, pot fi înșelate toate simțurile deodată. Așa se întâmplă și cu întreaga noastră cunoaștere empirică, și ca urmare cu orice știință a naturii, în afară de ceea ce are ea pur (ceea ce Kant numește latura metafizică).

Și în științele naturii cauzele sunt recunoscute prin efecte; de aceea toate se bazează pe ipoteze, care adesea se dovedesc a fi false și fac loc în mod succesiv unor ipoteze mai corecte. Numai atunci când se instituie în mod intenționat experiențe se descoperă cunoașterea efectului prin cauza sa; și este o adevărată plăcere; dar experiențele înseși nu sunt decât urmare unor ipoteze. Acest lucru ne explică de ce nici o ramură a științelor naturii, nici fizica, nici astronomia, nici fiziologia, nu a putut fi descoperită dintr-o dată, ca matematicile sau logica, și de ce au fost și sunt încă necesare experiențele adunate și comparate ale mai multor secole pentru a le asigura progresul. Numai o confirmare experimentală repetată poate da inducției pe care se sprijină ipoteza o asemenea perfecțiune încât ea să poată, pentru practică, să țină loc de certitudine și să facă să dispară încet-încet posibilitățile sale originare de eroare; este exact ceea ce se întâmplă, în geometrie, pentru incomensurabilitatea între o curbă și o dreaptă, sau, în aritmetică, pentru logaritm, care nu este niciodată obținut decât cu o certitudine aproximativă; căci așa cum cu ajutorul unei fracții infinite se poate merge foarte departe cu cvadratura cercului și cu stabilirea logaritmului oricât se dorește mai aproape de exactitatea absolută, la fel multe experiențe pot apropia inducția, sau cunoașterea cauzei prin efect, de evidența matematică, sau cunoașterea efectului prin cauza lui; și această apropiere poate fi dusă, dacă nu la infinit, cel puțin destul de departe pentru ca posibilitatea de eroare să devină neglijabilă. Dar ea există totuși, de exemplu când stabilim o concluzie după un număr mare de cazuri pentru totalitatea cazurilor, adică stabilim cauza necunoscută de care depinde această totalitate. Care concluzie de acest fel ne poate părea mai sigură decât aceasta: „toți oamenii au inima în stânga”? Există totuși cazuri izolate, extrem de rare fără îndoială, în care se constată că inima se află în dreapta. - Astfel, intuiția senzorială și științele experimentale contribuie la același gen de evidență. Superioritatea pe care o au matematicile, știința naturii pură și logica, în calitate de cunoaștere a priori, constă numai în faptul că partea formală a cunoștințelor pe care se bazează orice aprioritate este dată toată odată și ca, în consecință, numai în

aceste științe se poate merge de la cauză la efect, în timp ce în celelalte în majoritatea cazurilor drumul este de la efect la cauză. De altfel, principiul cauzalității sau principiul rațiunii devenirii, care reglementează cunoașterea empirică, este în el însuși la fel de sigur ca toate celelalte forme ale principiului rațiunii, cărora le sunt supuse științele a priori, menționate mai sus. Dovezile logice provenite din concepte, ca și concluziile lor, contribuie la privilegiul intuiției a priori de a merge de la cauză la efect, adică la acela de a fi infailibile din punct de vedere formal. Acest fapt nu a contribuit mai puțin la prestigiul demonstrației a priori. Dar această infailibilitate este foarte relativă; căci ea face să intre totul, prin subsumare, în principiile primordiale ale științei; aceste principii conțin întregul fond al adevărului științific; ele nu au nevoie să fie dovedite, ci trebuie să se bazeze pe intuiție, care este pură în cele câteva științe a priori pe care le-am citat, dar totdeauna empirică și ridicată la general pe calea inducției în celelalte științe. Dacă așadar, în științele experimentale, generalul a fost dovedit prin particular, generalul, la rândul său, a luat din particular tot ce conține el ca adevăr; el nu este decât un depozit de prozozi, și nu un teren care produce din propriile sale resurse.

Iată ce trebuie spus despre bazele adevărului. În ceea ce privește originea și posibilitatea de eroare, s-au încercat multe explicații, de la soluțiile foarte metaforice ale lui Platon (cușca din care se ia alt porumbel decât cel dorit etc.; cf. Theetet, pag. 167). În *Critica rațiunii pure* (pag. 294 din prima ediție și pag. 350 din cea de-a cincea) vor putea fi găsite explicațiile vagi și puțin precise ale lui Kant, cu ajutorul imaginii mișcării diagonale. Cum adevărul nu este decât raportul judecății cu principiul cunoașterii, ne întrebăm cum poate să creadă cel care judecă că el posedă realmente acest principiu, fără a-l poseda; cu alte cuvinte, cum eroarea, iluzie a rațiunii, este posibilă. Eu consider această posibilitate ca analogă celei a iluziei, sau eroare a intelectului, pe care am explicat-o mai sus. Părerea mea (și aici este locul firesc al acestei explicații) este că *orice eroare este o concluzie la ce s-a ajuns pe calea de la efect la cauză*; această concluzie este adevărată atunci când se știe că efectul provine dintr-o anumită cauză, și nu din alta; altfel, ea nu mai este adevărată. Una din două: ori cel care se înșală atribuie unui efect o cauză pe care acesta nu o poate avea; în care caz el face dovada slăbiciunii reale a intelectului, adică o incapacitate notorie în a înțelege imediat legătura dintre efect și cauză, ori și aceasta se întâmplă cel mai adesea - efectului i se atribuie o cauză posibilă; dar, înainte de a trage o concluzie urmând

calea de la efect la cauză, premizelor concluziei li se adăugă ideea subînțeleasă că efectul în discuție este întotdeauna produs de cauza care este indicată, lucru care nu este permis decât după o inducție completă, dar care se face totuși fără să fi fost îndeplinită această condiție. Acest *întotdeauna* este un concept mult prea larg; el ar trebui înlocuit cu *până acum* sau *în cea mai mare parte a cazurilor*. Atunci concluzia ar fi posibilă, și, astfel, nu ar fi falsă. Cauza erorii pe care am enunțat-o este o prea mare grabă sau o cunoaștere îngrădită de posibilități, care împiedică să fie văzută necesitatea unei inducții. Deci eroarea este în întregime analoga iluziei; ambele constau în a trage concluzii urmând calea de la efect la cauză, iluzia fiind întotdeauna produsă de simplul intelect, conform legii cauzalității, adică în însăși intuiția; iar, pe de altă parte, eroarea fiind produsă de rațiunea pură, conform principiului rațiunii sub toate formele sale, adică în însăși gândirea, dar cel mai adesea și conform principiului cauzalității, așa cum o dovedesc cele trei exemple care urmează și care pot fi considerate drept cele trei tipuri sau simboluri de erori: - 1. iluzia simțurilor (iluzia intelectului) produce eroarea (iluzia rațiunii pure), de exemplu atunci când un tablou este luat drept un altorelief și este considerat ca atare; pentru aceasta nu trebuie decât să tragem concluzia din premiză: „când culoarea cenușiu închis se depune pe o suprafață degradându-se până la alb, cauza acestei degradări trebuie căutată *întotdeauna* în lumină, care luminează în mod diferit proeminențele și adâncurile; - 2. când constat că mi-au fost luați bani din casetă, *întodeauna* mă gândesc că servitorul meu și-a făcut o cheie falsă - ergo; - 3. când imaginea soarelui refractată de o prismă, adică deviată spre în sus sau în jos, în loc să fie albă și rotundă ca mai înainte, apare alungită și colorată, aceasta rezultă o dată pentru totdeauna din faptul că în lumină erau două raze luminoase divers colorate și divers reflectabile, care, separate ca urmare a diferenței lor de refractaritate, formează atunci această imagine deformată și divers colorată: *ergo bibamus*. - Astfel, orice eroare trebuie să se reducă la o falsă concluzie trasă dintr-o premisa, care nu este adesea decât o falsă generalizare sau o ipoteză și care constă în a presupune o cauză unui efect. Nu la fel stau lucrurile, așa cum s-ar putea crede, cu greșelile de calcul, care nu sunt la drept vorbind erori, ci simple gafe; operația pe care o indicau conceptele numerelor nu a fost înlocuită cu alta.

În ce privește conținutul științelor, acesta nu este decât raportul fenomenelor între ele, conform principiului rațiunii și în scopul lămuririi problemelor, raport care nu are valoare și sens decât prin

acest principiu. A arăta acest raport este ceea ce se numește a explica. Explicația se mărginește deci la a arăta două reprezentări aflate în raport una cu cealaltă, sub forma principiului rațiunii care este dominant în categoria căreia ele le aparțin. După aceea, nu mai există nici un *de ce* la care să se răspundă; căci raportul demonstrat este ceea ce nu poate fi reprezentat altfel, adică este forma oricărei cunoașteri. De aceea nu se întreabă nimeni de ce  $2+2=4$ ; sau de ce egalitatea unghiurilor, într-un triunghi, conduce la egalitatea laturilor; sau de ce, fiind dat o cauză, efectul îi urmează întotdeauna. Nimeni nu se întreabă nici de ce adevărul conținut în premise se regăsește în concluzie. Orice explicație care nu ne conduce la un raport după care să nu se mai poată pune întrebarea de ce se oprește la o „calitate ocultă” care este presupusă. Toate forțele naturii sunt calități oculte. La una dintre ele, prin urmare la întunericul complet, trebuie să ajungă orice explicație dată de științele naturii; astfel că nu se poate explica nici esența pietrei, nici aceea a omului; la fel de imposibil este să se explice greutatea, coeziunea, proprietățile chimice ale unei sau facultățile și acțiunile celeilalte. Greutatea, de exemplu, este o calitate ocultă, căci poate fi eliminată; ea nu reiese deci în mod necesar din forma cunoașterii; în cazul opus se află legea inerției, care rezultă din legea cauzalității; prin urmare, orice explicație care raportează la legea inerției este perfect suficientă. Două lucruri, în particular, sunt absolut inexplicabile, adică nu se reduc la un raport pe care să-l exprime principiul rațiunii: mai întâi principiul rațiunii însuși, sub cele patru forme ale sale, pentru că el este izvorul oricărei explicații, principiul de la care aceasta își dobândește întregul său sens; în al doilea rând, un principiu care nu depinde de principiul rațiunii, dar nu se află mai puțin, din aceste motive, la baza oricărei reprezentări; acesta este lucrul în sine, a cărui cunoaștere nu este subordonată principiului rațiunii. Nu vom încerca să-l lămurim aici, propunându-ne să o facem în cartea următoare, unde vom relua considerațiile pe care le-am făcut asupra rezultatelor accesibile științelor. Dar cum științele naturii, și chiar toate științele, se opresc în fața lucrurilor, fără a le putea explica, cum însuși principiul explicației lor, principiul rațiunii, nu se poate ridica până acolo, atunci filosofia ia lucrurile în mână și le examinează după metoda sa, care este cu totul diferită de aceea a științelor.

În considerațiile pe care le-am făcut asupra principiului rațiunii, 51, am arătat cum o formă sau alta a acestui principiu constituie firul conducător al diferitelor științe; în realitate, diversitatea formelor sale

este aceea pe care s-ar putea baza împărțirea cea mai exactă a științelor. Am arătat că orice explicație dată după această metodă este întotdeauna relativă; ea explică raportul în care se află lucrurile, dar lasă întotdeauna ceva neexplicat, ceva pe care îl presupune chiar; cum ar fi, de exemplu, spațiul și timpul în matematici, materia în mecanică, calitățile, forțele primordiale, legile naturii în fizică și chimie, diferența dintre specii și viața însăși în botanică și zoologie, genul uman cu facultățile sale proprii, gândirea și voința, în istorie - pe scurt, principiul rațiunii, în aplicarea tuturor formelor sale. Caracteristic filosofiei este faptul că ea nu presupune nimic cunoscut, ci dimpotrivă totul îi este la fel de straniu nesigur, nu numai raporturile dintre fenomene, ci chiar fenomenele înseși. Ea nu se folosește nici chiar de principiul rațiunii, la care celelalte științe se mărginesc să raporteze totul; ea nu ar avea nimic de câștigat din aceasta, din moment ce o verigă a lanțului îi este la fel de străină ca oricare alta, din moment ce raportul însuși dintre fenomene; în calitate de legătură, îi este la fel de străin ca ceea ce este legat și din moment ce faptul însuși, și înainte și după legătură, nu îi este prea clar. Căci, așa cum am spus, ceea ce presupun științele, și care este în același timp baza și limita explicațiilor lor, este problema proprie filosofiei, care începe, prin urmare, acolo unde se opresc celelalte științe. Ele nu se pot sprijini pe dovezi; căci acestea deduc necunoscutul din principii cunoscute și, pentru filosofie, totul este în aceeași măsură străin și necunoscut. Nu poate exista nici un principiu pentru care lumea întreagă și toate fenomenle ei să fie consecința lui. De aceea o filosofie nu se lasă dedusă, așa cum pretindea Spinoza, printr-o demonstrație *ex firmis principiis*. Filosofia este știința lucrurilor cele mai generale; principiile sale nu pot fi deci consecința altora mai generale. Principiul contradicției se mărginește la a menține acordul conceptelor; nu le dă el însuși; principiul rațiunii explică raportul dintre fenomene, dar nu fenomenele înseși. Prin urmare, scopul filosofiei nu poate fi căutarea unei cauze eficiente sau a unei cauze finale. Astăzi ea trebuie să se întrebe mai puțin ca niciodată de unde vine lumea și de ce există ea. Singura întrebare pe care ea trebuie să și-o pună este: ce este lumea? De ce este aici subordonat lui *ce este*; el este implicit în esența lumii, deoarece rezultă numai din forma fenomenelor sale, principiul rațiunii, și nu are valoare și sens decât prin el. Fără îndoială, s-ar putea pretexta că oricine știe ce este lumea, fără a căuta prea departe, deoarece fiecare este subiectul cunoașterii, iar lumea este reprezentarea sa; astfel pusă problema, ar fi adevărat.

Dar aceasta este o cunoaștere intuitivă *in concreto*; reproducerea acestei cunoașteri *in abstracto*, dobândirea intuiției succesive și schimbătoare și mai ales conținutul acestui întins concept al sentimentului, concept cu totul negativ, care delimitează cunoștința non-abstractă, non-inteligibilă, pentru a face din ea, dimpotrivă, o cunoștință abstractă, inteligibilă, durabilă aceasta este datorită filosofiei. Ea trebuie, prin urmare, să fie expresia *in abstracto* a esenței lumii în ansamblul său, a întregului, ca și a părților. Totuși, pentru a nu se pierde într-un labirint de judecăți, ea trebuie să se servească de abstractizare, să gândească întregul particular sub forma generalului și să cuprindă toate deosebirile particularului într-un concept general. Astfel, ea va trebui, pe de o parte, să separe, iar pe altă parte să unească și să ofere astfel cunoașterii întreaga multiplicitate a lumii redusă la un mic număr de concepte esențiale. Prin aceste concepte, în care este fixată esența lumii, particularul trebuie să fie la fel de bine cunoscut ca și generalul, iar cunoașterea și a unuia și a celuilalt trebuie să fie strâns unită. De aceea, facultatea filosofică prin excelență constă, după spusele lui Platon, în a cunoaște unitatea în pluralitate și pluralitatea în unitate. Așa stând lucrurile, filosofia va fi o sumă de judecăți foarte generale, a căror rațiune de cunoaștere imediată este lumea în ansamblul său, fără a exclude nimic din ea; este vorba despre tot ce se află în conștiința umană; ea nu va face decât să repete exact, să reflecte lumea în concepte abstracte, iar acest lucru nu este posibil decât adunând într-un concept tot ceea ce este în mod esențial identic și separând, pentru a-l uni în altul, tot ce este diferit. Bako von Verulam înțelesese deja acest rol al filosofiei; el o spune clar în rândurile următoare: *Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.* (*De augment. scient.*, Cartea II, cap. XIII). Este ceea ce gândim și noi, dar într-un sens mult mai larg decât Bako.

Armonia care domnește în lume, sub toate înfățișările sale și în fiecare dintre părțile sale prin faptul că ea aparține unui întreg, trebuie să se regăsească și în imaginea abstractă a lumii. Prin urmare, în acest ansamblu de judecăți, va trebui ca una să se deducă din cealaltă, și reciproc. Dar, pentru aceasta, ele trebuie mai întâi să existe, și înainte de toate să fie formulate ca imediat fondate pe cunoașterea *in concreto* a lumii, cu atât mai mult cu cât orice fondare imediată este mai sigură decât o fondare meditată; armonia lor, care



produce unitatea gândirii și care rezultă din armonia și unitatea lumii intuitive, baza lor comună de cunoaștere, nu va fi necesară de la început pentru a le confirma; ea nu va veni decât mai târziu și în plus le va susține adevărul. - Dar acest rol al filosofiei nu va fi cunoscut în mod clar decât după ce ea va fi văzută la lucru<sup>1</sup>.

## § 16

După toate aceste considerații asupra rațiunii, ca facultate de cunoaștere particulară, proprie exclusiv omului, și asupra rezultatelor și fenomenelor pe care ea le produce, și care sunt proprii naturii umane, mi-ar mai rămâne să vorbesc despre rațiune ca element care conduce acțiunile oamenilor, iar din acest punct de vedere ea merita denumirea de „practică”. Am spus altundeva, în mare măsură, ce aş avea de spus aici, mai ales în apendicele cărții în care am combătut existența acestei *rațiuni practice*, după expresia lui Kant, pe care el ne-o dă, cu o seninătate perfectă, drept sursa tuturor virtuților și drept principiul unei datorii absolute (adică picate din cer). Am prezentat o respingere detaliată și radicală a acestui principiu kantian al moralei în lucrarea mea *Probleme fundamentale ale eticii*. Deci am puține lucruri de spus aici în legătură cu influența rațiunii (în adevăratul sens al cuvântului) asupra acțiunilor umane. Deja, la începutul considerațiilor mele asupra rațiunii, am remarcat în general cât de diferite sunt acțiunile și comportamentul omului față de cele ale animalelor, și că aceasta provine numai din prezența conceptelor abstracte în conștiința lui. Această influență este atât de frapantă și semnificativă, încât ea ne pune, cu animalele, în același raport ca acela dintre animalele care văd și cele care nu văd (unele larve, viermii, zoofitele). Acestea din urmă recunosc numai prin simțul tactil obiectele care le barează trecerea sau le ating; cele care văd, dimpotrivă, le recunosc într-o măsură mai mare sau mai mică. Absența rațiunii limitează în mod similar animalele la reprezentări intuitive imediat prezente în timp, adică la obiectele reale. Noi oamenii, dimpotrivă, cu ajutorul cunoașterii *in abstracto*, cuprindem nu numai prezentul, care este întotdeauna mărginit, ci și trecutul și viitorul, fără a mai socoti imperiul nelimitat al posibilului. Noi dominăm în mod liber viața, sub toate aspectele sale, mult dincolo de prezent și de realitate. Ceea ce este ochiul, în spațiu, pentru cunoașterea senzorială, rațiunea este, în timp, pentru cunoașterea

interioară. Noi considerăm că vederea obiectelor nu are sens și valoare decât prin faptul că ea ni le anunță ca fiind tangibile; la fel, întreaga valoare a cunoașterii abstracte se află în raportul său cu intuiția. De aceea omul care trăiește în natură pune cunoașterea imediată și intuitivă mult mai presus decât cunoașterea abstractă, decât conceptul; el pune cunoașterea empirică mai presus decât cunoașterea logică. Nu de aceeași părere sunt însă cei care trăiesc mai mult din vorbe decât din acțiuni și cei care au stat mai mult cu ochii în cărți și în hârtii decât la viața reală până la a deveni pedanți și ridicoli. Numai așa putem înțelege cum Leibniz și Wolf, împreună cu toți urmașii lor, s-au pierdut într-atât încât să afirme după Duns Scot cum cunoașterea intuitivă nu este altceva decât cunoașterea abstractă confuză. Trebuie să mărturisesc, spre onoarea lui Spinoza, că spre deosebire de acești filosofi, și într-un sens mai adevărat, el declara că toate noțiunile generale iau naștere din confuzia inerentă cunoașterilor intuitive (Eth., II, prop. 40). Este aceeași absurdă părere care a făcut ca matematicilor să le fie negată evidența, care le este proprie, pentru a o înlocui cu evidența logică; tot această părere a făcut ca sub larga denumire de sentiment să fie cuprins tot ceea ce nu este cunoaștere abstractă și l-a făcut să-și piardă din valoare; pe scurt, ea l-a determinat pe Kant să afirme, în morală, ca bunăvoință spontană, cea care își ridică vocea imediat ce a luat cunoștință de fapte, nu este decât un sentiment inutil și o atitudine de moment, fără valoare și fără merit, și să nu recunoască valoare morală decât comportamentul condus după maxime abstracte.

Această facultate pe care rațiunea a dat-o omului, spre deosebire de animale, de a cuprinde ansamblul vieții sale sub toate aspectele, poate fi comparată cu un plan geometric al parcursului terestru, un plan la scară redusă, incolor și abstract. Între el și animal este același raport ca acela între navigatorul care se conduce după o hartă, o busolă și un sextant, și care știe în fiecare moment unde se află, și echipajul ignorant, care nu vede decât cerul și valurile. Nu este oare surprinzător, minunat chiar, să vezi că omul trăiește o a doua viață *in abstracto* alături de viața sa *in concreto*? În prima, el este expus la toate necazurile realității, este supus circumstanțelor prezente, trebuie să muncească, să sufere, să moară, la fel ca animalele. Viața abstractă, așa cum apare ea în fața analizei rațiunii, este reflectarea liniștită a primeia și a lumii în care el trăiește; ea este acel plan redus, despre care vorbeam mai sus. Aici, de pe aceste înălțimi senine ale meditației, tot ce îl posedase, tot ce îl lovisese puternic acolo jos i se

părea rece, decolorat, străin lui, cel puțin pentru moment; el este simplu spectator, el contemplă. Când se retrage astfel pe culmile reflecției, el seamănă cu actorul care tocmai a jucat o scenă și care, așteptând-o pe următoarea, ia loc printre spectatori, privește cu sânge rece desfășurarea acțiunii care continuă fără el, chiar dacă este vorba despre pregătirea morții sale, apoi revine pe scenă pentru a acționa sau a suferi, după cum îi cere rolul. Din această viață dublă rezultă pentru om acest sânge rece, atât de deosebit de stupiditatea animalului lipsit de rațiune. Tocmai datorită lui, după ce a reflectat, a luat o hotărâre sau s-a resemnat necesității, omul suportă sau îndeplinește acte pe care le consideră necesare sau, uneori, îngrozitoare: sinuciderea, pedeapsa cu moartea, duelul, aceste temerități de tot felul care sunt plătite cu viața, și în general toate necesitățile împotriva cărora se revoltă natura animală. Vedem atunci în ce măsură rațiunea comandă acestei naturi și strigă celui curajos: ( σιδηρετον ) (ferreum certe tibi cor!) / *Iliada*, XXIV, 521/. În acest caz - o putem spune acum - rațiunea este cu adevărat practică; peste tot unde acțiunea este condusă de rațiune, unde motivele sunt concepte abstracte, unde nu suntem dominați de o reprezentare intuitivă izolată și nici de impresia de moment, care conduce animalul, în toate aceste cazuri rațiunea se arată a fi practică. Dar faptul că toate acestea diferă în mod absolut și sunt independente de valoarea morală a acțiunii, ca o acțiune rațională și o acțiune plină de virtute sunt două lucruri diferite, că rațiunea se împacă atât cu cea mai întunecată răutate, cât și cu cea mai mare bunătate și conferă unciă sau alteia dintre acestea o forță considerabilă prin contribuția sa, că ea este la fel de pregătită și poate servi la executarea metodică, și continuă, a unor intenții bune sau intenții rele, a unor maxime prudente sau a unor maxime necugetate, și că toate acestea rezultă din natura sa ca să spunem așa feminină, care poate primi și păstra, dar nu poate crea prin ea însăși - toate acestea le-am prezentat în Supliment și le-am lămurit prin exemple. Ceea ce am spus despre aceste lucruri și-ar găsi foarte bine locul aici, dar a trebuit să le cuprind în Supliment, din cauză polemicii contra pretenșiei rațiunii practice a lui Kant; nu pot decât să fac trimitere din nou la Supliment.

Dezvoltarea cea mai perfecționată a rațiunii practice, în adevăratul sens al cuvântului, punctul cel mai înalt în care omul poate ajunge prin simpla folosire a rațiunii sale - prin care se arată cel mai clar diferența care îl separă de animale - este idealul reprezentat de înțelepciunea stoică. Căci etica stoică, la origine și în esența sa, nu

este o știință a virtuții, ci un ansamblu de precepte pentru a trăi după rațiune; la ea, scopul vieții este fericirea obținută prin liniștea spiritului. Virtutea nu se întâlnește la stoici decât accidental; ea este un mijloc, și nu un scop. De aceea etica stoică, prin esența și punctul său de vedere, diferă în mod absolut de sistemele de morală care nu au în vedere decât virtutea, ca, de exemplu, preceptele Vedelor, cele ale lui Platon, ale creștinismului, ale lui Kant. Scopul eticii stoice este fericirea: *τελος το ευδαιμονετο* (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*); astfel se exprimă Stobeos în *Expunerea Porticului* (Ecl., Cartea II, cap. VII, pag. 114 și 138). Totuși, etica stoică demonstrează că adevărata fericire nu se dobândește decât prin pacea și liniștea profundă a spiritului *αταραξια*, și că această pace, la rândul ei, nu se obține decât prin virtute, aceasta este ceea ce vrea să spună expresia: „Virtutea este binele suveran.”

Neglijarea încet-încet a scopului lui în favoarea mijlocului, recomandarea virtuții într-un mod care trădează o cu totul altă preocupare decât aceea a fericirii personale, și care chiar este în contradicție cu ea, constituie una dintre acele inconsecvențe prin care, în orice sistem, adevărul cunoscut direct, sau, cum se spune în mod mai puțin elegant, adevărul simțit, ne readuce pe drumul cel bun, chiar și dacă forțează logica concluziilor; este ceea ce putem vedea în etica lui Spinoza care, din principiul său egoist *suum utile quarere*, deduce, prin sofisme palpabile, o pură doctrină a virtuții. Originea moralei stoice, așa cum am înțeles-o eu, constă deci în faptul de a ști dacă rațiunea, acest privilegiu al omului, care în mod indirect îi face viața și greutățile ei mai ușoare, reglându-i comportamentul și prin bunele rezultate pe care ea le produce, nu ar putea să-l facă să scape în mod, tot atât de direct, adică prin simpla cunoaștere și dintr-o dată, - dacă nu în întregime, cel puțin în parte - de suferințele și grijile de tot felul care se află din abundență în existența sa. Era socotit incompatibil cu rațiunea faptul că animalul de care ea este legată și care, datorită ei, cuprinde și domină o infinitate de lucruri și obiecte, să fie totuși expus în prezent, în cadrul circumstanțelor care pot conține cei câțiva ani ai unei vieți atât de scurte, atât de trecătoare, atât de nesigure, la dureri atât de violente, la o angoasă atât de mare rezultând din impetuozitatea dorințelor sau aversiunilor sale. S-a crezut că rațiunea nu putea avea o mai bună întrebuințare decât aceea pentru a-l ridica pe om deasupra acestor nenorociri și a-l face invulnerabil. De aici și preceptul lui Antistene: *Δει ετασθαι νοου η βροχον* (aut mentem parandam, aut laqueum) / Plut., *De stoic. repugn.*, c. 14/. Ceea ce

vrea să spună că viața este atât de plină de necazuri și de chinuri, încât omul trebuie sau să o supună prin rațiune, sau să o părăsească.

S-a văzut că lipsurile nu dau naștere în mod direct și necesar privațiunii și suferinței, care rezultă mai degrabă din concupiscenta nesatisfăcută, și că această concupiscentă este condiția însăși fără de care cea dintâi nu ar deveni privațiune și nu ar da naștere suferinței. Ου πενια ευπην εργαζεται αλλα επιθυμια (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas) / Epict., fragm. 25/. - S-a văzut în același timp, prin practică, că speranțele și nu pretențiile noastre sunt cele care fac să apară și alimentează dorința; - prin urmare, nu relele fără număr la care suntem expuși toți, și pe care nu le putem evita, și nici bunurile pe care nu le putem avea sunt cele care ne tulbură și ne chinuiesc, ci numai cantitatea mai mult sau mai puțin neînsemnată de bunuri sau de rele pe care o poate omul dobândi sau evita. Numai că nu numai bunurile sau relele pe care le putem dobândi sau evita în mod absolut, ci și acelea pe care în mod relativ nu le putem dobândi sau evita ne lasă în întregime liniștiți. De aceea relele, care fac parte cumva din noi, sau bunurile, care trebuie să ne fie refuzate în mod necesar, sunt privite de noi cu indiferență; și curând, grație acestei particularități a naturii umane, dorința se stinge și devine incapabilă de a produce durerea, dacă nu există nici o speranță de a o alimenta. Se vede limpede din aceasta că fericirea se sprijină în întregime pe raportul dintre dorințele și plăcerile noastre împlinite. Nu are importanță dacă cei doi membri ai acestui raport sunt mari sau sunt mici; raportul poate fi modificat atât prin creșterea unuia, cât și prin micșorarea celuilalt. La fel, orice suferință rezultă dintr-o disproporție între ceea ce dorim sau așteptăm și ceea ce putem obține, disproporție care nu există decât pentru cunoaștere și pe care o examinare mai atentă ar suprima-o<sup>1</sup>. De aceea Chrysippos ne spune: Δει ζην χατ εμπειριαν των φυσει συμδαινουτον (Stob., Ecl., l. II, cVII, pag. 134) adică: „trebuie să trăim cu o cunoaștere potrivită mersului lucrurilor și al lumii”. Întotdeauna, într-adevăr, când omul își părăsește sângele rece, întotdeauna când el cade sub loviturile nenorocirii, fie că este cuprins de mânie, fie că se lăsa pradă descurajării, el arată prin aceasta că el a găsit lucrurile altfel decât se aștepta, prin urmare arată că s-a înșelat, că nu cunoștea nici lumea, nici viața, că nu știa că natura neînsuflețită, din întâmplare, sau natura însuflețită, urmărind un scop opus sau chiar

<sup>1</sup> „Ommnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione.” (Cicero, *Tusc.* IV, 6) Ταρασσε, τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα, τα περι των πραγματων δογματα (Epictet. V)

din răutate, contrazice la fiecare pas voințele particulare; el nu s-a folosit de rațiune pentru a ajunge la o cunoaștere generală a vieții; sau judecata este prea slabă în el pentru a recunoaște în domeniul particularului ceea ce el admite în domeniul generalului; de aceea el este cuprins de mânie și își pierde sângele rece<sup>1</sup>. De aceea, orice bucurie puternică este o eroare, o iluzie, pentru că bucuria dorinței satisfăcute nu este de lungă durată și de asemenea pentru că întregul nostru bine sau întreaga noastră fericire nu ne sunt deja date decât pentru o vreme și ca din întâmplare și ne pot fi, prin urmărire, smulse foarte repede. Toate durerile noastre provin din pierderea unei asemenea iluzii; iată de ce durerea și gemetele sunt stranie înțeleptului și de ce nimic nu i-ar putea zdruncina ataraxia.

Credincios acestui spirit și tendințelor Porticului, Epictet începe de aici și ajunge și el la această idee - care este un fel de centru al filosofiei sale - că trebuie să se facă o distincție clară între ceea ce depinde de noi și ceea ce nu depinde de noi și să nu folosim niciodată drept bază ceea ce depinde de noi, căci astfel nu vom cunoaște niciodată nici durerea, nici suferința, nici angoasa. Dar singurul lucru care depinde de noi este voința; și astfel ne apropiem încet-încet de morala propriu-zisă, după ce am remarcat că - dacă relele și bunurile noastre ne vin din lumea exterioară, care nu depinde de noi - multiplicarea sau nemulțumirea interioară provin din voință. După aceea, s-a pus întrebarea care dintre cele două categorii de mai sus trebuie să fie numită bonum și care malum. La drept vorbind, totul era arbitrar, și denumirea nu schimba cu nimic lucrurile. Totuși, stoicii au început o discuție interminabilă asupra acestei probleme cu peripateticienii și cu epicureii; și și-au pierdut timpul încercând să stabilească o comparație imposibilă între două cantități ireductibile una cu cealaltă, aruncându-și unii altora percepțiile contrare și paradoxale pe care le deduceau. Cicero ne-a lăsat, în ale sale *Paradoxa*, o culegere interesantă din aceste doctrine stoice.

Zenon, fondatorul Porticului, pare să fi apucat la început pe alt drum. Punctul său de plecare era următorul: pentru a ajunge la binele suveran, adică la fericire, la liniștea spiritului, omul trebuie să trăiască în acord cu sine însuși: ομολογουμένως ζην τουτο δε εστι χαθ ενα λογον και συμφωνον ζην (*consonanter vivere; hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere*) /Stob., *Ecl., eth.*, I II, c.

Τουτο, γαρ, οτι το αιτιον τος ανθρωποις παντων των χαχων, το τας προληψεις χουιας, μν δυνασθαι εφορμοζχιν ταις επι μερους (Epict., *dissert.* III.26)

VII. pag. 132/. 'Și în altă parte: αρετην διαθεσιν ειναι Ψυχης συμφωνου εαυτη περι ολον τουβιον (*virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem*) *libid.*, pag. 104/. Dar acest lucru nu era posibil decât cu condiția ca omul să se conducă în mod rațional, după principii, și nu după impresii schimbătoare și capricii, mai ales dacă se are în vedere că numai maximele conduitei noastre, și nu succesul sau împrejurările exterioare, sunt în puterea noastră. Pentru a fi întotdeauna consecvent cu sine, trebuiau deci alese maximele și nu celelalte, și astfel morala este repusă în drepturi.

Deja urmașii imediați ai lui Zenon au considerat principiul moralei sale (a trăi în acord cu sine însuși) prea formal și prea gol. Ei i-au dat atunci un conținut, adăugând „în conformitate cu natura” ομολογουμενως τν φυσει-ζην această nouă precizare, după mărturia lui Stobeos, i se datorează lui Cleante; ea trebuia să-l ducă foarte departe, având în vedere marea întindere a conceptului și imprecizia formulării. Într-adevăr, Cleante desemna prin aceasta întreaga natură în general; iar Chrysippos natura umană în particular. Numai ceea ce se potrivea cu acesta trebuia considerat moral, așa cum tot ce este pe potriva naturii animale poate fi considerat drept satisfacerea instinctelor sale; era o întoarcere energetică la doctrina virtuții, și, cu orice preț, critica a fost fondată pe fizică. Stoicii căutau înainte de toate unitatea de principiu; în sistemul lor Dumnezeu nu putea fi separat de lume și nici invers.

Etica stoică, privită în ansamblul său, este în realitate o încercare prețioasă și meritorie de a folosi rațiunea la o opera importantă și salutară, și anume stăpânirea durerii și a suferinței, pe scurt, a tuturor relelor care năpădesc viața.

*Qua ratione queas traducere leniter aevum,  
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,  
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.*

În acest fel, omul ar avea parte în cel mai înalt grad de această demnitate, care îi aparține în calitate de ființă rațională, și care nu ar putea fi întâlnită la animale; numai cu această condiție cuvântul demnitate are un sens pentru el. - Astfel prezentată, etica stoică ar putea deci figura aici ca un exemplu a ceea ce este rațiunea și serviciile pe care le poate face ea. Scopul urmărit de doctrinele stoice prin mijlocirea rațiunii și a unei morale bazate numai pe ea poate fi atins într-o anume măsură, căci practica ne arată că aceste caractere

raționale numite în mod obișnuit filosofii practice sunt cele mai fericite; trebuie să adaug că sunt numiți pe bună dreptate practici, deoarece, spre deosebire de filosoful propriu-zis, care transpune viața în concept, ei transpun conceptul în viață; - dar mai trebuie mult pentru această metodă să se poată ajunge la un rezultat perfect și ca aplicarea dreptei rațiuni să ne ia de pe umeri toate greutatea și toate suferințele vieții și să ne conducă la fericire. Este o contradicție frapantă în a vrea să trăiești fără să suferi, contradicție care este cuprinsă în întregime în expresia „viață fericită” Veți înțelege ce vreau să spun, dacă mă veți urma până la capătul expunerii. Această contradicție se trădează deja în acea morală a rațiunii pure ca atare; stoicul nu este obligat să introducă în preceptele sale pentru viața fericită (căci etica sa în aceasta constă) îndemnul la sinucidere (așa cum despoții orientali au, printre bijuteriile lor, un flacon scump plin cu otravă) în cazul în care suferințele corpului, pe care nici cele mai frumoase raționamente din lume nu le-ar putea calma, ar ieși învingătoare, fără a exista vreo speranță de însănătoșire; atunci scopul unic al filosofului, fericirea, ar dispărea și el nu ar mai avea altă soluție pentru suferință decât moartea, pe care trebuie să și-o dea singur, ca și cum ar lua oricare alt medicament. Se vede aici întreaga deosebire care există între etica stoică și toate doctrinele pe care le-am menționat mai sus; ele iau drept scop imediat virtutea, cumpărată chiar și cu prețul celor mai mari suferințe și resping sinuciderea ca mijloc de a scăpa de durere; dar nici una dintre ele nu a putut să prezinte un argument decisiv împotriva sinuciderii și s-au depus eforturi enorme care nu s-au soldat decât cu găsirea unor cuvinte specioase; în a patra noastră carte vom avea firește ocazia să formulăm adevăratul motiv. Această opoziție face și mai evidentă diferența care există între principiul fundamental al Porticului, care nu este decât un caz particular de eudemonism, și cel al celorlalte doctrine în discuție, deși toate au puncte comune în concluzii și se înrudește în mod vizibil. Contradicția intimă pe care etica stoică o conține în principiul său, apare și mai bine în faptul că în idealul său, înțeleptul stoic, nu este niciodată o ființă vie și este lipsit de orice adevăr poetic; el nu este decât un manechin inert, rigid, inaccesibil, care nu știe ce să facă cu înțelepciunea sa și ale cărui liniște, mulțumire și fericire sunt în opoziție directă cu natura umană, în așa măsură că aceasta nici măcar nu poate fi imaginată. Cât de diferiți de stoici sunt acei învingători ai lumii, acei oameni care se supun de bună voie ispășirii, pe care ni-i prezintă înțelepciunea hindusă, pe care



i-a produs ea însăși, sau acel Hristos salvator, figură ideală, plină de viață, de un atât de mare adevăr poetic și de o atât de înaltă semnificație și pe care îl vedem totuși, în pofida virtuții sale perfecte, a sfințeniei sale, a purității sale morale, expus celor mai crunte suferințe!<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Cap. XVI, *Suplimente* (n.a.)

## **CARTEA A DOUA**

### ***LUMEA (CONSIDERATĂ) CA VOINȚĂ***

#### **PRIMUL PUNCT DE VEDERE**

##### **Obiectivarea voinței**

*Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coelis Spiritus, in  
nobis qui viget, illa facit.*



## § 17

În prima carte am privit reprezentarea ca atare, adică numai sub forma sa generală. Totuși, în ce privește reprezentarea abstractă, conceptul, am studiat-o și în conținut și am văzut că ea nu are conținut și semnificație decât prin raportul său cu reprezentarea intuitivă, fără de care ea ar fi goală și insignifiantă. Ajunși astfel la reprezentarea intuitivă, ne vom preocupa să-i cunoaștem conținutul, determinările sale precise și formele pe care ni le prezintă. Vom fi bucuroși, mai ales, dacă ne vom putea pronunța asupra semnificației proprii, asupra acestei semnificații pe care numai o simțim și datorită căreia aceste forme, care altfel ar fi străine și insignifiante pentru noi, ne vorbesc direct, devin de înțeles și câștigă în ochii noastre un interes care cuprinde întreaga noastră ființă.

Să ne aruncăm ochii asupra matematicilor, științelor naturii, filosofiei, toate acestea fiind științe în care sperăm să găsim o parte a soluției pe care o căutăm. - Mai întâi, filosofia ne pare a fi un monstru cu mai multe capete, fiecare dintre acestea vorbind o limbă diferită. Totuși, în ce privește aspectul particular care ne preocupă semnificația reprezentării intuitive - nu toate sunt în dezacord; căci, cu excepția scepticilor și a idealștilor, toți filosofii sunt de acord cel puțin în aspectul esențial în ce privește un anumit obiect, fundamentul oricărei reprezentări, deosebit de ea în existența și esența lui, și totuși la fel de asemănător ei, în toate părțile sale, cum poate fi un ou față de alt ou. Dar nu putem spera nimic de aici; căci știm că un asemenea obiect nu se poate distinge de reprezentare; considerăm, dimpotrivă, că aici nu este decât un singur și același lucru, având în vedere că un obiect presupune întotdeauna un subiect, și prin urmare nu este decât o reprezentare; să adăugăm că am recunoscut existența obiectului ca depinzând de forma cea mai generală a reprezentării, distincția între „eu” și „non-eu”. În plus, principiul rațiunii, la care ne referim aici, nu este decât o formă a reprezentării, adică legătura constantă a reprezentărilor noastre, și nu legătura întregului șir, finit sau infinit, al reprezentărilor noastre cu ceva ce nu ar fi reprezentarea și care în consecință nu ar fi susceptibil să fie reprezentat. - Am vorbit mai sus despre sceptici și despre idealști în cadrul discuției despre realitatea lumii exterioare.

Să căutăm acum, în matematici, imaginea precisă pe care dorim să o avem despre această reprezentare, care nu ne este cunoscută până

acum decât din punctul de vedere foarte general al formei. Dar matematicile nu ne vorbesc despre reprezentări decât în măsura în care acestea umplu spațiul și timpul, adică în măsura în care sunt mărimi. Ele ne indică foarte exact cantitatea și mărimea; dar cum nici una, nici cealaltă nu sunt niciodată decât relative, adică rezultă din compararea unei reprezentări cu alta, și aceasta numai din punctul de vedere al cantității, nu aici vom putea găsi explicația pe care o căutăm.

Să ne întoarcem acum privirea spre largul domeniu al științelor naturii și numeroasele sale ramuri. Ele ori descriu formele, și atunci este vorba despre *morfologie*, ori explică schimbările, și atunci este vorba despre *etiologie*. Una studiază formele fixe, cealaltă materia în mișcare, după legile trecerii sale dintr-o formă în alta. Prima este ceea ce se numește, deși impropriu, istoria naturală, în sensul larg al cuvântului; sub numele particular de botanică și de zoologie, ea ne învață să cunoaștem diferitele forme imuabile în cadrul curgerii neconținute a indivizilor, organici și prin chiar aceasta determinați în mod stabil - care constituie, în mare parte, conținutul reprezentării intuitive; toate acele ea sunt clasate, analizate, sintetizate, apoi coordonate în sisteme naturale sau artificiale și puse sub forma de concepte, care permit să fie cuprins și cunoscut întregul; putem chiar găsi, în toate acestea, un principiu de analogie, infinit nuanțat, care traversează întregul și părțile (unitate de plan), și grație căruia toate fenomenele studiate par tot atâtea variații pe o temă unică. Mișcarea materiei prin aceste forme, sau crearea indivizilor, nu interesează această știință, deoarece fiecare individ provine din semenul lui prin procreație, iar această procreație, peste tot misterioasă, s-a sustras până acum cunoașterii. Puținul care se știe despre ea aparține fiziologiei, care este deja o știință naturală etiologică. De această știință se leagă mineralogia care, prin principiul său, aparține morfologiei, mai ales atunci când devine geologie. Etiologia propriu-zisă este constituită din toate științele naturii care au drept scop esențial studierea cauzelor și a efectelor; ele ne arată cum o stare a materiei este în mod necesar determinată de o alta, după reguli infailibile; cum o schimbare determinată condiționează și produce o altă schimbare necesară și determinată; este ceea ce ele numesc o explicație. În această categorie de științe, găsim în principal mecanica, fizica, chimia, fiziologia.

Dacă studiem aceste științe, ne vom convinge curând că soluția pe care o căutăm nu ne va fi dată nici de etiologie, nici de morfologie.

Aceasta ne prezintă un număr infinit de forme, infinit de variate, dar toate caracterizate printr-un aer de familie incontestabil adică reprezentări, care, în acest sens, ne rămân mereu străine și răsar în fața noastră ca niște hieroglife de neînțeles. Etiologia, pe de altă parte, ne spune că, potrivit legii de la cauză la efect, o anumită stare a materiei produce o anumită altă și, după această explicație, misiunea ei este încheiată. Astfel, ea se mărginește să ne demonstreze ordinea regulată după care fenomenele se produc în timp și în spațiu și să demonstreze acest lucru pentru toate cazurile posibile; ea le atribuie un loc conform unei legi, a cărei experiență i-a dat conținutul; dar a cărei formă generală necesitatea o știm sunt independente de experiență. Dar despre esența intimă a oricăruia dintre aceste fenomene ne este imposibil să formulăm chiar și cea mai mică concluzie; este numită *forță naturală* și este scoasă în afara domeniului explicațiilor etiologice. Constanța imuabilă cu care se produce manifestarea acestei forme, ori de câte ori se prezintă condițiile la care ea se supune, se numește *lege a naturii*. Dar această lege a naturii, aceste condiții și această producere a unui fenomen într-un anume loc și într-un anume timp determinate sunt singurele lucruri pe care știința le cunoaște și poate să le cunoască vreodată. Forța însăși care se manifestă, natura intimă a acestor fenomene constante și regulate, este pentru ea un secret care nu-i aparține, nici în cazul cel mai simplu, nici în cazul cel mai complicat; căci, deși etiologia a ajuns la cele mai perfecte rezultate în mecanică și la cele mai imperfecte în fiziologie, totuși forța care face să cadă o piatră sau care face un corp să acționeze asupra altui corp nu este mai puțin necunoscută și misterioasă pentru noi, în esența sa, decât aceea care produce mișcările și creșterea animalului. Mecanica admite ca inexplicabile materia, greutatea, impenetrabilitatea, transmiterea mișcării prin ciocnire, rigiditatea etc., ea le numește forțe fizice, iar apariția lor regulată și necesară, în anumite condiții, o lege fizică: numai după aceea ea începe să explice; această explicare constă în a demonstra, cu o rigoare matematică, cum, unde și când se manifestă fiecare forță și în a stabili o legătură între fiecare fenomen pe care ea îl întâlnește la una dintre aceste forțe. Astfel procedează fizica, chimia, fiziologia, cu singura deosebire că ipotezele lor sunt mai numeroase, iar rezultatele lor mai slabe. Prin urmare, explicația etiologică a naturii întregi nu ar fi niciodată decât un inventar de forțe misterioase, o demonstrație exactă a legilor care guvernează fenomenele în timp și în spațiu, de-a lungul evoluțiilor lor. Dar esența

intimă a forțelor astfel demonstrate ar rămâne tot necunoscută, pentru că legea căreia i se supune știința nu face lumină asupra acestora și astfel ar trebui să ne mulțumim cu fenomenele și cu succesiunea lor. Am putea așadar să comparăm știința cu un bloc de marmură, în care numeroase vinișoare merg unele lângă altele, dar în care nu se vede drumul lor interior până la cealaltă față. Sau mai degrabă - dacă aveți amabilitatea să-mi permiteți o comparație amuzantă - filosoful, aflat în fața științei etiologice complete a naturii, ar trebui să resimtă aceeași impresie ca un om care ar fi picat, fără să știe cum, într-un grup complet necunoscut și ai cărui membri, unul după altul, i-ar prezenta fără încetare pe unul dintre ei ca prieten sau rudă a lor și i-ar face cunoștință cu el; în timp ce i-ar asigura că este încântat, filosoful nostru ar avea totuși neîncetat pe buze întrebarea: Ce naiba am eu comun cu toți oamenii aceștia?

Astfel, etiologia poate mai puțin ca niciodată să ne dea informațiile dorite, informații cu adevărat fertile despre aceste fenomene, care ne apar ca reprezentări ale noastre; căci, în pofida tuturor acestor explicații, aceste fenomene nu sunt decât reprezentări, al căror sens ne scapă și care ne sunt complet străine. Înlănțuirea lor primordială nu ne dă decât legi și ordinea realtivă a producerii lor în spațiu și în timp, dar nu ne spune nimic despre fenomenele înseși. În plus, legea cauzalității nu are valoare decât pentru reprezentările, pentru obiectele unei clase determinate și nu are sens decât în măsura în care ea este presupusă de ele, ea nu există deci, precum aceste obiecte, decât în raport cu subiectul, adică în mod condiționat; de aceea ea poate fi recunoscută pornind atât de la subiect, adică a priori, cât și de la obiect, adică a posteriori, așa cum ne-a demonstrat Kant.

Ceea ce cunoaștem de acum, după toate aceste cercetări, este faptul că nu este suficient să știm că avem reprezentări, că aceste reprezentări sunt unele sau altele și depind de o lege sau alta, a căror expresie generală este întotdeauna principiul rațiunii. Noi vrem să știm semnificația acestor reprezentări; noi punem întrebarea dacă nu cumva le depășește, caz în care lumea ar trebui să ni se prezinte ca un vis van sau ca o formă vapoasă asemănătoare cu aceea a fantomelor; ea nu ar fi demnă să ne atragă atenția. Sau, dimpotrivă, lumea nu este altceva decât reprezentare; nimic mai mult; și atunci, ce este lumea? Este evident că acest ceva trebuie să fie total diferit de reprezentare, prin esența sa, și ca formele și legile reprezentării trebuie să-i fie cu totul străine. Prin urmare, nu putem porni de la reprezentare, pentru a ajunge la lume, urmând firul conducător al

acestor legi, care nu sunt decât legătura obiectului, a reprezentării, adică a manifestărilor principiului rațiunii.

Vedem deja din cele de mai sus că nu din afară trebuie să pornim pentru a ajunge la esența lucrurilor; am căuta în zadar, nu am ajunge decât la fantome și la formulări; am semăna cu cineva care ar face turul unui castel pentru a găsi intrarea și care, negăsind-o, ar desena fașada. Și totuși acesta este drumul pe care au mers toți filosofi dinaintea mea.

## § 18

În realitate, ar fi imposibil să găsim semnificația pe care o căutăm a acestei lumi, care îmi apare în mod absolut ca reprezentarea mea, sau mersul acestei lumi, ca simpla reprezentare a subiectului care cunoaște, în ceea ce poate fi în afara reprezentării, dacă filozoful însuși nu ar fi mai mult decât subiectul cunoscător pur (un cap înaripat de înger, fără corp). Dar, de fapt, el își are rădăcinile în lume; în calitate de *individ*, el, face parte din aceasta; numai cunoașterea sa face posibilă reprezentarea lumii întregi; dar această cunoaștere însăși are drept condiție necesară existența unui corp, ale cărui modificări sunt, am văzut, punctul de plecare al intelectului pentru intuiția acestei lumi. Pentru subiectul cunoscător pur, acest corp este o reprezentare ca oricare alta, un obiect ca toate celelalte obiecte. Mișcările sale, acțiunile sale nu sunt pentru el nimic mai mult decât modificările celorlalte obiecte senzoriale; ele i-ar fi la fel de stranii și de neînțeles, dacă uneori semnificația lor nu i-ar fi revelată într-un mod cu totul special. El ar considera că acțiunile sale urmează motivelor care apar cu regularitate legilor fizice la fel cum modificările celorlalte obiecte urmează cauzelor, excitațiilor, motivelor. În ceea ce privește influența acestor motive, el nu ar considera-o decât legătura care există între fenomenele exterioare și cauza lor. Esența intimă a acestor manifestări și acțiuni ale corpului său i-ar fi de neînțeles; el ar numi-o cum ar vrea, forța, calitate sau caracter, dar tot nu ar ști nimic despre ea. Dar lucrurile nu stau astfel; nici pe departe, căci individul este în același timp subiectul cunoașterii și în aceasta găsește el cheia enigmei; această cheie este *Voința*. Aceasta, numai aceasta îi dă cheia propriei sale existențe fenomenale, îi arată semnificația ei, îi arată forța interioară care îi constituie ființa, acțiunile, mișcarea. Subiectul cunoașterii, prin identitatea sa cu corpul, devine un individ; din acest moment, acest corp îi este dat în două moduri diferite; pe de o parte ca reprezentare



în cunoașterea fenomenală, ca obiect printre alte obiecte și ca supus legilor lor; și pe de altă parte, în același timp, ca acel principiu cunoscut în mod imediat de fiecare, pe care îl desemnează cuvântul *Voința*. Orice act real al voinței noastre este în același timp și cu siguranță o mișcare a corpului nostru; nu putem voi în mod real un act fără a constata imediat că el apare ca o mișcare corporală. Actul voluntar și acțiunea corpului nu sunt două fenomene obiective diferite, legate prin cauzalitate; acestea nu se află între ele în raportul de la cauză la efect. Ele nu sunt decât un singur și același fapt; numai că acest fapt ne este dat în două moduri diferite: pe de o parte în mod imediat, pe de alta ca reprezentare senzorială. Acțiunea corpului nu este decât actul voinței obiectivate, adică privit în reprezentare. Vom vedea mai jos că aceasta este adevărată nu numai pentru acțiunile provocate de motive, ci chiar și pentru acelea care urmează în mod involuntar unei excitații. Da, corpul întreg nu este decât voința obiectivată, adică devenită perceptibilă; este tocmai ceea ce această lucrare va demonstra și va lămuri în continuare. În cartea precedentă, și în discuția asupra principiului rațiunii, am numit corpul *obiectul imediat* privindu-l în mod voit numai din punctul de vedere al reprezentării. Aici, dintr-un punct de vedere opus, îl voi numi obiectivare a voinței. Într-un anume sens mai putem spune și: voința este cunoașterea a priori a corpului; corpul este cunoașterea a posteriori a voinței.

Hotărârile pe care le ia voința în ce privește viitorul nu sunt decât previziuni ale voinței asupra a ceea ce se va voi la un moment dat, nefiind realmente acte de voință. Numai execuția face dovada hotărârii; până la acest moment ea nu este decât un proiect care se poate schimba; căci ea nu există decât în intelect, *in abstracto*. Numai reflectarea face distincție între a vrea și a face; în realitate, este același lucru. Orice act real, efectiv al voinței este fără întârziere și în mod imediat act fenomenal al corpului; și dimpotrivă, orice acțiune exercitată asupra corpului este efectivă și în mod imediat o acțiune exercitată asupra voinței; sub această formă, ea se numește durere atunci când se împotrivesc voinței; când este în acord cu aceasta, dimpotrivă, se numește satisfacție sau plăcere. Gradațiile lor sunt diferite. Este cu totul greșit să dăm plăcerii și durerii numele de *reprezentare*; acestea nu sunt decât dispoziții imediate ale actului de a vorbi sub forma sa fenomenală - corpul; ele sunt faptul necesar și momentan al actului de a voi sau a nu voi impresia pe care o suferea corpul. Nu există decât un mic număr de impresii exercitate asupra

corpului care pot fi considerate imediat ca simple reprezentări; ele nu afectează voința și, grație lor, corpul apare ca obiect imediat al cunoașterii, obiect pe care noi îl cunoaștem deja în mod mediat, la fel ca pe toate celelalte, ca intuiție în intelect. Prin aceasta, vrem să desemnăm disponibilitățile simțurilor pur obiective, acelea ale vederii, ale auzului, ale tactului; dar voința nu este zdruncinată decât în măsura în care aceste organe afectate într-un mod specific, caracteristic lor, conform cu natura lor, și care produc o foarte slabă excitație asupra senzitivității mai puternice și specific modificate a acestor părți; voința nu influențează atunci cu nimic asupra acestei excitații, care se mărginește să dea intelectului datele din care va lua naștere intuiția. Orice acțiune mai violentă sau necorespunzătoare asupra acestor organe este dureroasă, adică nu este pe placul voinței, al obiectivității de care aparțin, de asemenea, aceste organe. Slăbiciunea nervilor devine vizibilă atunci când impresiile care trebuiau să aibă numai gradul de forță suficient pentru a deveni date ale intelectului ating un grad superior, în care caz ele excită voința, adică produc plăcere sau durere; dar cel mai adesea este o durere obscură și vagă; unele sunete și o lumină puternică nu numai că sunt percepute în mod dureros, ci provoacă și o dispoziție ipohondrică malativă care este greu de definit. - Și în alte cazuri identitatea dintre corp și voință se manifestă în aceea că orice mișcare violentă și exagerată a voinței, adică orice acțiune în forță, zdruncină imediat corpul și întregul organism, tulburând funcțiile sale vitale. Acest aspect va fi găsit dezvoltat în mod special în *Voința în natură*, pag. 27 din ediția a doua, pag. 28 din ediția a treia.

În sfârșit, cunoașterea pe care eu o am despre voința mea, deși imediată, este inseparabilă de cunoașterea pe care o am despre corpul meu. Eu nu-mi cunosc voința în totalitatea sa; nu o cunosc în unitatea sa și nici nu o cunosc perfect în esența sa; ea nu-mi apare decât în actele sale izolate, prin urmare în timp, care este forma fenomenală a corpului meu, ca a oricărui alt obiect; de aceea corpul meu este condiția cunoașterii voinței mele. Nu pot, la drept vorbind, să-mi reprezint această voință fără corpul meu. În expunerea despre principiul rațiunii, am considerat voința, sau mai degrabă subiectul actului de a voi, drept o categorie particulară de reprezentări sau obiecte; dar atunci considerăm că acest obiect se confundă cu subiectul, adică încetând să mai fie obiect; pentru mine, în această identificare era un fel de miracol, este chiar miracolul prin excelență (χατ' ἐξοχήν) pasajul în discuție este, într-o anumită măsură,

explicația acestui lucru. În măsura în care îmi cunosc voința ca obiect, o cunosc ca și corp; dar atunci înseamnă că pătrund în prima clasă de reprezentări pe care am menționat-o în acest capitol, aceea a obiectelor reale. Pe măsură ce vom înainta, vom vedea că această primă categorie de reprezentări își află explicația în cea de-a patra categorie pe care am stabilit-o și care i se arată mai mult subiectului, în calitate de obiect; și reciproc, prin legea motivației, care domină această a patra categorie, reușim să înțelegem esența însăși a principiului regulator al primeia, legea cauzalității, și tuturor fenomenelor pe care acest principiu le guvernează.

Această identitate dintre corp și voință, pe care tocmai am expus-o în grabă, trebuie scoasă în relief, așa cum am făcut-o noi aici pentru prima dată, și cum o vom face și mai mult, pe măsură ce vom înainta, adică am ridicat-o de la cunoștința imediată a cunoașterii *in concreto* la cunoștința rațională sau, cu alte cuvinte, am transpus-o în cunoaștere *in abstracto*; dar natura sa se opune ca ea să fie demonstrată, adică să se arate că ea decurge ca o cunoaștere mediată dintr-o altă cunoaștere imediată, pentru că ea este cea mai imediată dintre cunoașterile noastre și dacă noi nu o înțelegem și nu o fixăm ca atare, vom încerca în zadar să o deducem, printr-un mijloc oarecare, dintr-o cunoaștere anterioară. Este o cunoaștere de un gen special, al cărei adevăr, din acest motiv, nu se poate încadra în nici una dintre rubricile în care eu am împărțit adevărurile, în expunerea mea despre principiul rațiunii, și anume: adevăr logic, empiric, metafizic și metalogic; căci el nu este, ca toate aceste adevăruri, raportul dintre o reprezentare abstractă și o altă reprezentare sau forma necesară unei reprezentări intuitive ori abstracte; el este relația unei judecăți cu raportul care există între o reprezentare intuitivă și ceea ce departe de a fi o reprezentare, este complet diferit: voința. Din acest motiv, aş putea distinge acest adevăr de toate celelalte și să-l numesc adevărul filosofic prin excelență ( $\chi\alpha\tau\ \epsilon\zeta\chi\eta\nu$ ). I se pot da diverse expresii și să spunem: corpul meu și voința mea sunt unul și același lucru; - sau: ceea ce eu numesc corpul meu în calitate de reprezentare intuitivă, o numesc voința mea, în măsura în care am conștiința ei într-un mod cu totul diferit și care nu suportă comparație cu nici o altă; - sau: corpul meu, în afară de faptul că este reprezentarea mea, nu este decât voința mea.<sup>1</sup>

## § 19

Dacă, în Cartea întâi, am declarat, nu fără o strângere de inimă, că trupul nostru, ca toate celelalte obiecte din lumea intuiției, nu este pentru noi decât o pură reprezentare a subiectului care cunoaște, de acum vedem limpede ceea ce, în conștiința fiecăruia, distinge reprezentarea corpului său de aceea - complet asemănător în rest - a celorlalte obiecte; această deosebire constă în faptul că trupul mai poate fi cunoscut și într-un alt mod absolut diferit și care este desemnat prin cuvântul *voință*; această dublă cunoaștere a corpului nostru ne dă lămuriri despre acesta, despre actele și mișcările sale, ca și despre reacțiile sale la influențele exterioare, pe scurt, despre ce este în afara reprezentării, despre ce este în sine, lămuriri pe care nu le putem obține în mod direct despre esență, despre acțiunile, despre pasivitatea celorlalte obiecte reale.

Prin raportul său particular cu un singur corp care, privit în afara acestui raport, nu este pentru el decât o reprezentare ca toate celelalte, subiectul care cunoaște este un individ. Dar acest raport, în virtutea căruia el a devenit individ, nu există decât între el și una singură dintre reprezentările sale; de aceea și ea este singura pe care el o percepe în același timp și ca o reprezentare, și ca act de voință. Apoi, când se face abstracție de acest raport special, de această cunoaștere dublă și eterogenă a unui singur și același lucru, corpul, acesta nu mai este decât o reprezentare ca toate celelalte; atunci individul care cunoaște, pentru a se orienta, trebuie să admită una dintre următoarele două ipoteze; sau ceea ce distinge această unică reprezentare constă numai în faptul că ea este singura care îi este astfel cunoscută sub un dublu raport, în faptul că acest obiect al intuiției este sigurul pe care el îl înțelege sub acest dublu aspect, în sfârșit în faptul că această distincție se explică nu printr-o diferență între acest obiect și toate celelalte, ci prin aceea care există între raportul cunoașterii sale cu acest unic obiect și raportul cunoașterii sale cu toate celelalte obiecte; - sau trebuie să admită că acest obiect este absolut diferit de celelalte; că numai el dintre toate este în același timp și voință, și reprezentare, că toate celelalte nu sunt decât reprezentări, adică doar fantome, și că prin urmare corpul său este singurul individ real din lume, adică singurul fenomen de voință, singurul obiect imediat al subiectului. Putem, este adevărat, să dovedim, într-un mod sigur, că celelalte obiecte, privite ca simple reprezentări, sunt asemănătoare corpului

nostru, adică, la fel ca și acesta, ocupă un loc în spațiu (acest spațiu care el însuși nu poate exista decât ca reprezentare) și la fel ca și el, acționează în spațiu; acest lucru poate fi dovedit, spun eu, prin legea cauzalității, aplicabilă fără putință de tăgadă reprezentărilor a priori și care nu admite nici un efect fără cauză; dar, fără a mai vorbi de faptul că dintr-un efect nu este permis să se deducă decât o cauză în general, și nu o cauză identică, este evident că aici ne aflăm pe terenul reprezentării pure, pentru care este valabilă numai legea cauzalității și dincolo de care ea nu ne poate conduce niciodată. Or, așa după cum am arătat în Cartea întâi, toată problema realității lumii exterioare se reduce la următorul lucru: obiectele cunoscute numai ca reprezentare, de către individ, sunt oare, ca și propriul său corp, fenomene de voință? Să negăm lumea exterioară, acesta este răspunsul *egoismului teoretic*, care considera toate fenomenele, cu excepția propriului său individ, drept niște fantome, la fel ca și *egoismul practic*, care, în practică, nu vede și nu tratează ca realitate, decât persoana proprie, iar toate celelalte sunt socotite ireale. Niciodată egoismul teoretic nu va putea fi contrazis prin dovezi; totuși, el nu a fost niciodată folosit în filosofie decât ca sofism, și nu expus drept convingere. În această din urmă calitate el nu ar putea fi întâlnit decât într-o casă de alienați mintal; iar atunci el trebuie contrazis printr-un duș rece, și nu printr-un raționament; de aceea nu vom ține deloc seama de el și îl vom considera drept ultimul bastion al scepticismului, care, prin natura lui, este artificios. Totuși, cunoașterea noastră, întotdeauna legată de individ, și tocmai prin aceasta limitată, cere ca individul, deși este doar *unul*, să poată cunoaște totuși totul și chiar această limitare este aceea care face să apară nevoia unei științe filosofice; de asemenea, noi, care căutăm în filosofie în mod special un mijloc pentru a împinge cât mai departe granițele cunoașterii noastre, nu vom privi acest argument al egoismului teoretic, pe care scepticismul ni-l opune aici, decât ca un mic fort de frontieră, care fără îndoială este întotdeauna de necucerit, dar din care, în același timp, soldații nu pot ieși niciodată; de aceea trecem pe lângă el fără să-l atacăm; nu este nici un pericol dacă îl avem în spatele nostru.

Avem deci acum despre esența și despre activitatea propriului nostru corp o dublă cunoaștere foarte semnificativă și care ne este dată în două moduri foarte diferite; ne vom servi de aceasta ca de o cheie pentru a pătrunde până la esența tuturor fenomenelor și a tuturor obiectelor din natură care nu ne sunt date, în conștiință, ca fiind propriul nostru corp, și pe care în consecință nu le cunoaștem în două

moduri, ci nu sunt decât reprezentările noastre; noi le vom judeca prin analogie cu corpul nostru și vom presupune că dacă, pe de o parte, ele sunt asemănătoare lui ca reprezentări, și, pe de altă parte, dacă le adăugăm existența în calitate de reprezentare a subiectului, restul, prin esența lui, trebuie să fie același lucru ca acela pe care îl numim în noi *voință*. Ce alt fel de existență sau de realitate am putea atribui, într-adevăr, lumii corpurilor? De unde să luăm elementele din care să o compunem? Din afară? Dar în afara voinței și a reprezentării noi nu putem gândi nimic. Dacă vrem să atribuim cea mai mare realitate lumii corpurilor, pe care le percepem în mod imediat, în reprezentarea noastră, ar însemna să i-o dăm pe aceea pe care o are, în ochii fiecăruia, propriul nostru corp; căci acesta este pentru toată lumea lucrul cel mai real. Dar dacă analizăm realitatea acestui corp și a acestor acțiuni, nu găsim în el în afara faptului că el este reprezentarea noastră - decât un singur lucru, acela că el este *voința* noastră; de aici provine întreaga sa realitate. Nu putem, prin urmare, să găsim altă realitate pe care să o așezăm în lumea corpurilor. Dacă există ceva mai mult decât reprezentarea noastră, trebuie să spunem că în afara reprezentării, adică în el însuși și prin esența lui, acest lucru trebuie să fie ceea ce găsim în mod imediat în noi sub numele de voință. Spun: prin esența sa. Trebuie mai întâi să învățăm să cunoaștem mai bine această esență, pentru a o putea distinge de tot ceea ce nu este ea, de tot ceea ce deja aparține fenomenul său, sub numeroasele sale forme; de exemplu, trebuie să știm când ea este însoțită de cunoaștere și prin urmare când este în mod necesar determinată de motive; această determinare, după cum vom vedea mai departe, deja nu mai aparține esenței voinței, ci fenomenului ei, omul său animalul. De asemenea, când voi spune: forța care face să cadă piatra este, în esența sa, în sine și în afara oricărei reprezentări, voința, nu va trebui să pun în propoziția mea ideea ridicolă că piatra, prin căderea ei, se supune unui motiv conștient, pentru că așa ni se prezintă și noua voință.<sup>1</sup> Acum vom explica pe larg și vom demonstra și dezvolta mai clar în ansamblul său ceea ce am spus

---

Astfel, nu suntem de acord cu Bako von Verulam care crede (*De augment. scient.*, cartea IV *in fine*) că toate mișcările mecanice și fizice ale corpurilor nu au loc decât după o percepție prealabilă. Este totuși oarecare adevăr în această propoziție eronată. La fel stau lucrurile și în cazul lui Kepler, când, în dizertația sa despre planeta Marte, el presupune că planetele trebuie să fie înzestrate cu cunoaștere din moment ce își găsesc atât de corect drumul lor eliptic și își reglează atât de bine viteza încât ariile suprafeței lor de revoluție sunt întotdeauna proporționale cu timpul în care le parcurg.

până acum în grabă și dintr-un punct de vedere foarte general.<sup>1</sup>

## § 20

Ca esență în sine a propriului corp, cu alte cuvinte ca fiind lucrul însuși care este corpul nostru, când el nu este obiect al intuiției, și prin urmare reprezentare, voința, așa cum am arătat, se manifestă în mișcările voite ale corpului, în măsura în care acestea nu sunt altceva decât actele vizibile ale voinței, coincid în mod imediat și absolut, sunt una și aceeași cu ea și nu diferă de ea decât prin forma de cunoaștere, sub care s-au manifestat ca reprezentare.

Aceste acte de voință au întotdeauna o bază, aflată în afara lor, în motivele lor. Totuși, ele nu determină niciodată decât ceea ce eu vreau la un anumit moment, într-un anumit loc, într-o anumită împrejurare, și nu actul meu de voință în general, adică principiul care caracterizează întregul meu act de voință. Prin urmare este imposibil să deducem din motive explicația actului meu de voință, în esența lui.; ele nu fac decât să determine manifestările sale la un moment dat: ele nu sunt decât ocazia în care voința mea se arată. Voința, dimpotrivă, se află în afara domeniului legii motivației; numai fenomenele sale, în anumite puncte ale duratei, sunt în mod necesar determinate de ea. Din punct de vedere al caracterului meu empiric, motivul este o explicație suficientă a acțiunilor mele; dar dacă mă sustrag acestui punct de vedere și mă întreb de ce, în general, vreau mai degrabă lucrul acesta decât celălalt, nici un răspuns nu este posibil, pentru că numai fenomenul voinței este supus principiului rațiunii; ea însăși nu i se supune, și din acest motiv o putem considera ca fiind fără rațiune (*grundlos*). Consider că se cunoaște doctrina lui Kant despre caracterul empiric și caracterul rațional, ca și ceea ce am spus eu însumi în *Probleme fundamentale ale eticii* (pag. 48 - 58 și pag. 178 și urm. din ediția I, pag. 174 și urm. din ediția a II-a) și tot ce este în legătură cu acestea; de altfel, vom vorbi mai larg despre aceste lucruri în Cartea a patra. Aici vreau numai să remarc că rațiunea existenței unui fenomen prin altul, adică în cazul nostru rațiunea existenței actului prin motiv, nu se opune nicidecum ca esența să fie voința și că ea însăși nu are nici o bază, deoarece principiul rațiunii, în toate manifestările sale, nu este decât forma cunoașterii, iar acțiunea sa nu privește decât reprezentarea, fenomenul, vizibilitatea voinței, și nu voința însăși care devine vizibilă.

---

<sup>1</sup> Cf. cap. XIX din *Suplimente*. (n.a)

Prin urmare, orice act al corpului meu este fenomenul unui act al voinței mele, în care se exprimă, în virtutea motivelor date, voința mea însăși, în general și în ansamblul său, cu alte cuvinte caracterul meu; dar condiția necesară și prealabilă a oricărei acțiuni a corpului meu trebuie să fie de asemenea un fenomen al voinței mele, căci manifestarea sa nu ar putea depinde de ceva care nu ar exista în mod imediat și numai prin ea, care nu i-ar aparține decât din întâmplare (în care caz însăși manifestarea ei ar fi un efect al întâmplării); acea condiție este corpul în ansamblul său. El trebuie deci să fie deja un fenomen al voinței și să se afle cu voința mea în ansamblul ei, cu alte cuvinte caracterul meu rațional, al cărui fenomen, în timp, este caracterul meu empiric, în același raport în care se află un act izolat al corpului cu un act izolat al voinței. Astfel, corpul meu nu este altceva decât voința mea devenită vizibil; el este voința mea însăși, după cum ea este obiect al intuiției, reprezentare din prima categorie. În sprijinul acestei propoziții, am arătat deja că orice impresie exercitată asupra corpului afectează imediat voința și că din acest punct de vedere ea se numește plăcere sau durere și, când este într-un grad mai scăzut, senzațiile plăcută sau neplăcută; invers, am arătat că orice acțiune a voinței, afectare sau pasiune, descumpănește corpul și suspendă cursul funcțiilor sale. - Totuși există o explicație etiologică, deși foarte imperfectă, a nașterii corpului meu, a dezvoltării sale, a păstrării sale: explicația fiziologică. Dar ea explică corpul așa cum motivele explică actul. Dacă, prin urmare, determinarea unui act izolat de către un motiv și urmările sale necesare nu împiedică ca acest act, în general și în esența sa, să nu fie fenomenul unei voințe, care ea însăși nu se explică, la fel nici explicația fiziologică a funcțiilor corpului nu supără cu nimic explicația filosofică, adică aceea ca realitatea corpului și ansamblul funcțiilor sale nu este decât obiectivarea acestei voințe care apare în actele acestui aceluiași corp, sub influența unor motive. Totuși fiziologia încerca să explice aceste manifestări, aceste mișcări supuse în mod imediat voinței, printr-o cauză inerentă organismului, ca, de exemplu, atunci când ea explica mișcarea mușchilor printr-un aflus de lucruri, „în același fel cum o frânghie udă se întinde”, spune Réil în ale sale *Archive fiziologice* (VI, pag. 153) ; dar admitând că ajungem, pe această cale, la o explicație completă, aceasta nu ar altera cu nimic adevărul, imediat cert, ca orice mișcare voită (funcții animale) este fenomenul unui act al voinței. Explicația fiziologică a vieții vegetative este de asemenea insuficientă și ar reuși tot atât de puțin să altereze acest adevăr: că viața animală,



în ansamblul ei și în dezvoltarea ei, nu este decât un fenomen al voinței. În general, așa cum am arătat mai sus, orice explicație etiologică trebuie să se mărginească la a determina, în spațiu și în timp, locul necesar al unui fenomen și necesitatea producerii lui în chiar acest loc, în virtutea unor legi precise. În acest fel, esența certă a oricărui fenomen este necunoscută; ea este presupusă de orice explicație etiologică și desemnată sub numele de forță, de lege a naturii său - când este vorba despre acțiunile noastre - sub acela de caracter sau de voință.

Astfel, deși orice act izolat presupune un caracter determinat și este consecința necesară a unor motive date, deși creșterea, nutriția și toate modificările operate în corp rezultă în mod necesar din acțiunea unei cauze, totuși ansamblul actelor și prin urmare orice act izolat și condițiile sale, corpul însuși care le conține, și prin urmare și procesul al cărui element este și care îl constituie, toate acestea nu sunt altceva decât fenomenul voinței, manifestarea vizibilă, obiectivitatea voinței. De aici provine această înțelegere perfectă care există între corpul omului sau al animalului - înțelegere asemănătoare, deși într-un grad superior, cu aceea care există între unealtă și voința muncitorului, și manifestându-se ca finalitate, altfel spus ca posibilitate a unei explicații teologice a corpului. Părțile corpului trebuie să corespundă perfect principalelor dorințe prin care se manifestă voința; ele trebuie să fie expresia ei vizibilă; dinții, esofagul și traiectul intestinal sunt foamea obiectivată; la fel, părțile genitale sunt instinctul sexual obiectivat, mâinile care apucă, picioarele care merg repede corespund acțiunii deja mai puțin imediate a voinței pe care ele o reprezintă. Așa cum forma umană în general corespunde voinței umane în general. la fel forma individuală a corpului, foarte caracteristică și foarte expresivă în consecință, în ansamblul său și în toate părțile sale, corespunde unei modificări individuale a voinței, unui caracter particular. Un fapt foarte remarcabil este acela că Parmenide a exprimat deja acest adevăr în versurile care urmează, pe care le citează Aristotel (*Metafizică*, III, 5):

Ως γαρ εχασωτος εχει χρασιν μελεων  
πολυζαμπτων,

Τως νοος ανθρωποισι παρεστηχεν το γαρ αυτο  
Εστιν, οπερ φρονει, μελεων φυσις ανθρωποισι,  
Και πχσι χαι παντι το γαρ πλεον εστι νοημα.

(us enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens, hominibus adest; idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni; quodenim plus est, intelligentia est.)<sup>1</sup>

După aceste considerații, dacă cititorul și-a făcut o cunoaștere *in abstracto*, adică precisă și certă a ceea ce fiecare știe în mod direct *in concreto*, în calitate de sentiment, adică faptul că este voința sa, obiectul cel mai imediat al conștiinței sale, care constituie esența intimă a propriului său fenomen, manifestându-se ca reprezentare atât prin acțiunile sale, cât și prin substratul lor permanent, corpul; dacă ați înțeles că această voință nu se încadrează totuși complet în acest mod de cunoaștere în care obiect și subiect se afla împreună, dar că ea ni se prezintă în așa fel încât subiectul se distinge cu greutate de obiect, fără a fi totuși cunoscut în ansamblul său, ci numai în actele sale izolate, dacă, spuneam, împărtășiți convingerea mea în această privință, veți putea, grație ei, să pătrundeți esența intimă a naturii întregi, cuprinzând toate fenomenele pe care omul le recunoaște, nu în mod imediat și mediat în același timp, cum procedează în cazul propriului sau fenomen, ci numai în mod indirect, printr-o singură modalitate, aceea a reprezentării. El va descoperi, că esența intimă, această voință nu numai în fenomenele întru totul asemănătoare cu al său propriu, la oameni și la animale; dar dacă va reflecta puțin mai mult, va ajunge să recunoască ca universalitatea fenomenelor, atât de diverse pentru reprezentare, atî o singură și aceeași esență, aceeași care îi este în mod intim, imediat și cel mai bine cunoscută decât oricare alta, în sfârșit aceea care, în manifestarea ei cea mai vizibilă, poartă numele de voință. El o va vedea în forța care face să crească și să rodească planta și să se cristalizeze mineralul, care îndreaptă acul magnetic spre nord, în șocul pe care îl resimte la atingerea a două metale eterogene; el o va găsi în afinitățile electrice ale corpurilor, arătându-se sub forma de atracție sau de respingere, de combinare sau de descompunere; o va găsi până și în gravitația care acționează atât de puternic în orice materie și atrage piatra spre pământ, că Pământul spre Soare. Numai reflectând la toate aceste lucruri ajungem, deplasând fenomenul, la lucrul în sine. „Fenomen” înseamnă reprezentare și nimic mai mult; și orice reprezentare, orice obiect este fenomen. Lucrul în sine este numai voință; în această calitate, ea nu

---

Cf. capitolului XX din *Suplimente*, precum și tratatul meu despre *Voința în natură*, capitolele „Fiziologie” și „Anatomie comparată” unde am dezvoltat ceea ce aici menționez numai (n. a.)

este nicidecum reprezentare, ci se deosebește de această *toto genere*; reprezentarea, obiectul, este fenomenul, manifestarea vizibilă este obiectivizarea voinței. Voința este substanța intimă, nucleul oricărui lucru, ca și al ansamblului; ea este aceea care se manifestă în forța oarbă a naturii; ea se regăsește în comportarea rațională a omului; dacă cele două diferă atât de profund, această diferență constă în intensitate și nu în esență.

## § 22

Lucrul în sine (vom păstra expresia kantiană, ca o formulare consacrată), care, ca și ea, nu este niciodată un obiect - pentru care orice obiect nu mai este deja decât fenomenul său, și nu el însuși - are nevoie, pentru a fi gândit în mod obiectiv, să împrumute un nume și o noțiune de la ceva dat în mod obiectiv, prin urmare de la unul dintre fenomenele sale; dar acesta, pentru a satisface inteligența, trebuie să fie cel mai perfecționat dintre toate, adică cel mai vizibil, cel mai dezvoltat și în plus luminat direct de cunoaștere; or, tocmai în aceste condiții se află voința umană. Trebuie să remarc faptul că nu mă servesc aici decât de o *denominatio a fortiori*, prin care dau conceptului de voință o extindere mai mare decât aceea pe care o avea până acum. Să distingi ceea ce este identic în fenomene diferite și ceea ce este diferit în fenomene asemănătoare este, și Platon a repetat-o adesea, o condiție pentru a face filosofie. Or, nu s-a recunoscut până acum că esența oricărei energii, latente sau activă, în natură, este identică cu voința și erau considerate ca eterogene diferitele fenomene care nu sunt decât specii diverse ale unui gen unic; de aici rezultă și faptul că nu putea exista un cuvânt pentru a exprima conceptul acestui gen. Am denumit deci genul după specia cea mai perfecționată, a cărei cunoaștere ușoară și imediată ne conduce la cunoașterea mediată a tuturor celorlalte. Dar, pentru a nu ne pomeni opriți de o perpetuă neînțelegere, trebuie să-i putem da acestuia extinderea pe care eu o cer pentru el și să nu ne încapățânăm să înțelegem prin acest cuvânt numai una dintre speciile de voință pe care el a desemnat-o până acum, aceea care este însoțită de cunoaștere și care se determină prin motive, și numai prin motive abstracte, adică voința rațională care, așa cum am spus, este fenomenul cel mai vizibil al actului de voință. Trebuie să despărțim, în gândire, esența intimă a acestui fenomen, care ne este cel mai imediat cunoscut, să o transpunem în celelalte fenomene mai mici și mai obscure ale voinței,

reușind astfel să lărgim conceptul acesteia. - Cititorul s-ar înșela, dar atunci în sens opus, asupra a ceea ce eu vreau să spun, dacă ar crede că poate desemna indiferent cum, fie prin cuvântul voință, fie prin oricare alt cuvânt, această esență în sine a oricărui fenomen. Așa ar sta lucrurile, dacă ne-am mulțumi să deducem existența acestui lucru în sine și dacă nu l-am cunoaște decât în mod mediat și *in abstracto*; atunci l-am putea numi oricum am vrea. Denumirea nu ar fi atunci decât semnul unei necunoscute. Or, cuvântul voință desemnează ceea ce trebuie să ne dezvolte, ca un cuvânt magic, esența fiecărui lucru din natură, și nu o necunoscută sau concluzia nedeterminată a unui silogism. Este ceva cunoscut în mod imediat, și cunoscut astfel încât știm și înțelegem ce este voința mai bine decât orice altceva. - Până acum conceptul de voință a fost integrat în conceptul de forță; eu voi proceda tocmai invers, considerând orice forță a naturii drept voință. Să nu se creadă că este vorba doar de o joacă de-a cuvintele, de o discuție inutilă, ea este, dimpotrivă, de cea mai mare însemnătate și de cea mai mare importanță. Căci, în ultimă analiză, cunoașterea intuitivă a lumii obiective, adică fenomenul, reprezentarea, este aceea care stă la baza conceptul de forță; din aceasta derivă el. El provine din acel domeniu unde domnesc cauza și efectul, adică din reprezentarea intuitivă, și înseamnă esența motivului, unde explicația etiologică nu mai este posibilă, dar unde se află datul prealabil oricărei explicații etiologice. Dimpotrivă, conceptul de voință este singurul, dintre toate conceptele posibile, care nu își are originea în fenomen, într-o simplă reprezentare intuitivă, ci provine din fondul însuși, din conștiința imediată a individului, în care el se recunoaște el însuși, în esența sa, în mod imediat, fără nici o formă, nici chiar aceea a subiectului și a obiectului, având în vedere că în cazul de față cel care cunoaște și cunoscutul coincid. Să raportăm acum conceptul de forță la conceptul de voință; aceasta ar însemna, în realitate, să raportăm un necunoscut la ceva infinit mai cunoscut, dar ce spun eu?, chiar la singurul lucru pe care îl cunoaștem în mod imediat și absolut; ar însemna să ne lărgim considerabil cunoașterea. Dacă, dimpotrivă, integrăm - cum s-a procedat până acum - conceptul de voință în conceptul de forță, ne privăm de singura cunoaștere imediată pe care o avem despre esența însăși a lumii, înecând-o într-un concept abstract luat din practică și care, prin urmare, nu ne va permite niciodată să o depășim.

## § 23

Voința , ca lucru în sine, este absolut diferită de fenomenul său și indiferentă de toate formele fenomenale în care ea pătrunde pentru a se manifesta și care, în consecință, nu privesc decât *obiectivitatea* sa și îi sunt străine ei însăși. Chiar și forma cea mai generală a reprezentării, aceea a obiectului, în opoziție cu subiectul, nu o atinge; și mai puțin formele supuse acestuia, și a căror expresie generală este principiul rațiunii, căruia îi aparțin spațiul și timpul, și prin urmare pluralitatea care rezultă din aceste două forme și care nu este posibilă decât prin ele. Din acesta din urmă punct de vedere, voi numi spațiul și timpul - după o veche expresie a scolasticii, asupra căreia atrag atenția o dată pentru totdeauna *principium individuationis*; căci numai prin intermediul spațiului și timpului ceea ce este *unul* și *asemănător* în esență sa și în conceptul său ne apare ca diferit, ca pluralitate, fie în domeniul coexistenței, fie în cel al succesiunii. Spațiul și timpul sunt prin urmare *principium individuationis*, obiectul tuturor disputelor și tuturor contestațiilor scolasticii - care se găsesc adunate la Suarez (*Disput*, 5, sect. 3). Voința, ca lucru în sine, așa cum am spus, se află în afara domeniului principiului rațiunii, sub toate formele sale; ea este, prin urmare, fără rațiune (*grundlos*), deși fiecare dintre fenomenele sale se supun complet principiului rațiunii; ea este complet independentă de *pluralitate*, deși manifestările sale în timp și în spațiu sunt infinite, ea este una, dar nu în modul care este un obiect, a cărui unitate nu este recunoscută decât prin opoziție cu pluralitatea posibilă, și nici în modul în care este un concept de unitate, care nu există decât prin abstractizarea pluralității. Ea este una ca ceva ce este în afara spațiului și a timpului, în afara principiului individuației, adică a oricărei posibilități de pluralitate. Numai după studierea fenomenelor și a manifestărilor voinței - și o vom face - vom înțelege clar sensul acestei propoziții kantiene, și anume că spațiul, timpul și cauzalitatea nu sunt potrivite pentru lucrul în sine, ci nu sunt decât forme ale cunoașterii.

Am văzut caracterul necondiționat al voinței (*Grundlosigkeit*) acolo unde se manifestă cel mai clar - în actul de voință al omului, atunci am declarat-o liberă, independentă. Dar în aceleași timp, pentru că este necondiționată am pierdut din vedere necesitatea căreia îi este supus fiecare dintre manifestările sale și am declarat libere toate actele sale, ceea ce nu este așa, având în vedere că fiecare

act izolat provine, cu o riguroasă necesitate, dintr-un motiv care acționează asupra caracterului. Orice necesitate este, așa după cum am spus, raportul unui efect cu o cauză și nimic mai mult. Principiul rațiunii este forma generală a oricărui fenomen, iar omul, în ansamblul acțiunilor sale, trebuie, la fel ca toate celelalte fenomene, să i se supună. Dar cum voința este cunoscută în mod direct și în sine, în conștiință, rezultă că această cunoaștere cuprinde și noțiunea de libertate. Numai că se uită că atunci individul, persoana, nu este voința, ca lucrul în sine, ci este fenomenul voinței și, în această postură, deja determinată și angajată în forma reprezentării, principiul rațiunii. De aici apare și acest fapt ciudat că fiecare se crede a priori absolut liber, și aceasta în toate actele sale, cu alte cuvinte crede că el poate în orice moment să schimbe cursul vieții sale, altfel spus, să devină altul. Abia a posteriori, după ce cunoaște practica, el constată, spre marea sa surprindere, că nu este liber, ci supus necesității; că în posesia planurilor sale și că, de la un capăt la altul al vieții, el trebuie să dezvolte un caracter la care nu a consimțit și să continue un rol început. Nu pot dezvolta mai mult această considerație deoarece am dezvoltat-o, din punct de vedere moral, într-o altă parte a acestei cărți. Vreau numai să arăt aici că fenomenul voinței necondiționate în sine este totuși supus legii necesității, adică principiului rațiunii. Necesitatea cu care se dezvoltă fenomenele naturii nu ne împiedică să recunoaștem în ele manifestări ale voinței.

Până acum, nu au fost considerate ca manifestare a voinței decât modificările care au drept cauză un motiv, adică o reprezentare: de aceea voința nu era atribuită decât omului și, la rigoare, animalelor, deoarece cunoașterea și reprezentarea, așa cum am spus-o altundeva, sunt caracteristicile înseși ale animalității. Dar vedem foarte bine, prin instinctul și pricepera unor animale, că voința acționează chiar și acolo unde nu este condusă de cunoaștere; faptul că ele au reprezentări și cunoaștere nu constituie o piedică în calca convingerii noastre, căci ele nu cunosc deloc scopul pentru care muncesc de parcă ar fi un motiv cunoscut.<sup>1</sup> Acțiunea lor nu este determinată de un motiv, ea nu este însoțită de reprezentare, și ne dovedește în mod clar că voința poate acționa fără nici un fel de cunoaștere. Pasărea tânără nu are nici o reprezentare a ouălor pentru care construiește un cuib, nici tânărul păianjen nu are vreo reprezentare a prăzii pentru care țese o pânză, nici furnica înaripată pe aceea a furnicii pentru care

---

<sup>1</sup> Capitolul XXVII din *Suplimente* tratează în mod special despre această chestiune. (n.a.)

pregătește o capcană sub formă de groapă. Larva rădaștei face o gaură în lemn unde trebuie să aibă loc metamorfoza sa, de două ori mai mare decât în urma acesteia trebuie să rezulte un mascul decât dacă este femelă, pentru a asigura loc pentru clești, despre care larva nu are evident nici o reprezentare. În acest act particular al acestor animale, acțiunea se manifestă la fel de clar ca în toate celelalte; numai că este o acțiune oarbă, care este însoțită de cunoaștere, dar nu condusă de ea. Odată ce am înțeles bine că reprezentarea, în calitate de motiv, nu este în mod esențial o condiție necesară a acțiunii voinței, ne va fi mai ușor să recunoaștem această acțiune acolo unde ea este mai puțin evidentă și nu vom mai susține că melcul își construiește casa printr-o voință care nu este a lui și care este condusă de cunoaștere și cu atât mai puțin că locuința pe care o construim noi înșine se înalță printr-o voință alta decât a noastră; vom spune că cele două case sunt opera unei voințe care se obiectivează în două fenomene, care acționează în noi sub influența unor motive și care, încă oarbă la melc, pare să cedeze unui impuls venit din afară. Și la noi, voința este oarbă în toate funcțiile corpului nostru, pe care nu-l conduce nici o cunoaștere, în toate procesele sale vitale sau vegetative, în digestie, secreție, creștere, reproducere. Nu numai acțiunile corpului, ci corpul întreg însuși este, am văzut, expresia fenomenală a voinței, voința obiectivată, voința devenită concretă; tot ceea ce se petrece în el trebuie deci să provină din voință; aici, totuși, această voință nu mai este condusă de conștiință, ea nu mai este reglată de motive: ea acționează orbește și după cauze pe care din acest punct de vedere le numim *excitații*.

Într-adevăr, eu numesc *cauza*, în sensul cel mai îngust al cuvântului, orice stare a materiei care produce în mod necesar o alta și care suferă în același timp o modificare egală cu aceea pe care o provoacă (legea egalității între acțiune și reacțiune). Mai mult: în cauza propriu-zisă, acțiunea crește proporțional cu intensitatea cauzei, și prin urmare la fel se întâmplă și în cazul reacțiunii; astfel, modul de acțiune odată cunoscut, intensitatea cauzei ne permite să măsurăm și să calculăm pe aceea a efectului ei, reciproca este de asemenea adevărată. Aceste *cauze* propriu-zise sunt cele care acționează în toate fenomenele mecanicii, ale chimiei, pe scurt în toate modificările corpurilor anorganice. Dimpotrivă, numesc *excitație* o cauză care nu suferă o reacțiune proporțională cu acțiunea ei, a cărei intensitate nu variază deloc paralel cu intensitatea acesteia și care nu poate, prin urmare, să servească la măsurarea ei, se întâmplă ca o slabă creștere a

excitației să producă o creștere considerabilă a efectului său, dimpotrivă, să distrugă complet efectul deja produs etc. Orice cauză care acționează asupra unui corp organizat este de acest fel, excitațiile, și nu simplele cauze, sunt cele care produc toate modificările exclusiv organice și vegetative ale corpurilor însuflețite. Dar să remarcăm că excitația, la fel ca toate cauzele, inclusiv chiar și motivele, nu determină decât un lucru: locul din spațiu și din timp unde o cauză intră în joc; esența acestei forțe este independentă de acest fapt. Precedentele noastre raționamente ne-au arătat că această esență este voința, și noi raportăm la ea modificările corpului, atât inconștiente, cât și conștiente. Excitația este la mijloc, servește de trecere între motiv, care este cauzalitatea devenită conștientă, și cauza propriu-zisă. După caz, ea se apropie de una sau de alta; ea se distinge totuși întotdeauna de ele. Astfel, urcarea sevei în plantă provine dintr-o excitație; ea nu se poate explica prin legile hidraulicii sau ale capilarității, ea este totuși favorizată de aceste legi și ramure foarte apropiate de fenomenele simplelor cauze. Dimpotrivă, fiind datorate unor pure excitații, mișcările lui *hedysarum girans* și ale lui *mimosa pudica* seamănă deja foarte mult cu actele produse de motive și par a forma aproape o tranziție. Micșorarea pupilei la lumina puternică provine dintr-o excitație și se încadrează totuși deja în categoria mișcărilor motivate; aceasta se produce datorită faptului că o lumină prea puternică ar răni retina și pentru a evita acest lucru contractăm pupila. - Ereția este provocată de un motiv, care este o reprezentare, dar acest motiv acționează cu necesitatea unei excitații, adică nu i se poate rezista și pentru a-i distruge efectul trebuie să-l îndepărtăm. Aceeași este situația și în cazul greței pe care o provoacă anumite obiecte dezgustătoare. Ca intermediar de un cu totul alt fel între mișcarea care urmează excitației și acțiunea care urmează motivului conștient am indicat deja instinctul animalelor. Am putea căuta încă un intermediar asemănător în acțiunea respirației, s-a pus întrebarea dacă ar putea fi încadrată în actele voite sau în actele involuntare, adică. Dacă se supune unui motiv sau unei excitații, și în sfârșit dacă nu ar fi posibil să fie explicată printr-o cauză care ține și de una și de alta. Marshall Hall (*On the diseases of the nervous system* 293 și urm.) vede aici o funcție mixtă, având în vedere că ea este supusă în parte influenței creierului (voită) și în parte influenței sistemului nervos (involuntară). Totuși trebuie să o facem să se încadreze în categoria actelor voluntare care se supun unui motiv; căci alte motive, adică simple reprezentări, pot să determine voința să încetinească sau



să suprimă respirația și pare posibil, atât în cazul ei, cât și al tuturor celorlalte acte voite, că ar putea fi suprimată cu ușurință și te poți asfixia când vrei. Așa stau lucrurile, într-adevăr, de îndată ce apare un motiv destul de puternic pentru a determina voința să domine presanta nevoie de aer pe care o au plămânii noștri. După unii, în acest mod s-ar fi sinucis Diogene (Diogene` Laertiu, VI, 76). Și unii negri s-ar fi asfixiat singuri (F. B. Osiander, *Despre sinucidere*, 1813, pag. 170-180).

Avem aici un exemplu frapant al influenței motivelor abstracte, adică al supremației voinței raționale asupra voinței pur animalice. Un fapt demonstrează limpede că respirația este determinată, în parte cel puțin, de activitatea cerebrală: modul în care acidul cianhidric produce moartea; moartea se produce imediat ce creierul este paralizat de acid, pentru că atunci respirația încetează; dar dacă este întreținută în mod artificial, până când paralizia creierului dispare, moartea nu se produce. Respirația dă în același timp un exemplu frapant al faptului că motivele acționează cu tot atâta necesitate ca și excitațiile sau simplele cauze (în sensul restrâns al cuvântului) și nu pot fi anulate decât în cazurile în care două motive acționează în sens invers (presiune și contrapresiune); căci, în cazul respirației, posibilitatea suprimării este mult mai puțin evidentă decât într-o mulțime de alte mișcări care sunt supuse motivelor, deoarece aici motivul este presant, foarte apropiat, satisfacerea lui este dintre cele mai ușoare din cauza zelului mușchilor care asigură această funcție, în mod normal nimic nu i se opune și, în sfârșit, este favorizat de obișnuința cea mai puternică. Și totuși și celelalte motive acționează cu aceeași neclaritate. Noțiunea de necesitate, inerentă în același timp și mișcărilor care rezultă în urma unei excitații și celor care se supun motivelor, ne va face și mai clar adevărul că toate fenomenele care rezultă în urma unei excitații într-un corp organizat, și de altfel în întregime normale, sunt voință în esența lor însăși, care nu este niciodată în ea însăși, ci numai în manifestările sale, supusă principiului rațiunii, adică necesității.<sup>1</sup> Nu vom zăbovi deci să studiem animalele în actele lor, nici în existență, configurația și organizația lor pentru a arăta că ele sunt fenomene ale voinței; dar această cunoaștere a esenței lucrurilor, singura care ne este dată în mod direct, o vom aplica și plantelor, la care toate mișcările iau naștere în urma unor

---

Acest aspect este complet demonstrat în memoriul meu de concurs despre libertatea voinței (*Probleme fundamentale ale eticii*, pag. 29-44). Tot aici se află un studiu detaliat despre raporturile cauzei, excitației și motivului (n.a.)

excitații, deoarece absența cunoașterii, și ca urmare absența mișcărilor provocate de motive, este aceea care determină o atât de mare deosebire între animal și plantă. Noi vom susține că ceea ce, în ce privește reprezentarea, ne apare ca plantă, ca simplă vegetație, sub aspectul unei forțe care acționează orbește este, în esența sa, voința, aceeași voință care este baza propriului nostru fenomen, așa cum se manifestă el în întreaga noastră activitate, precum și în existența corpului nostru.

Ne rămâne să facem un ultim pas, să extindem cercul observației noastre până la acele forme care acționează, în natură, după legile generale, și imuabile și care fac să se miște toate corpurile anorganice, incapabile să răspundă la o excitație sau să cedeze în fața unui motiv. Vom folosi noțiunea de esență intimă a lucrurilor, pe care numai cunoașterea imediată a propriei noastre esențe ne-o poate da, pentru a pătrunde aceste fenomene ale lumii anorganice, atât de îndepărtate de noi. Dacă privim cu atenție, dacă vedem mișcarea puternică, irezistibilă cu care apele se prăvălesc spre adâncuri, tenacitatea cu care magnetul se îndreaptă mereu spre polul nord, atracția pe care el o exercită asupra fierului, violența cu care doi poli electrici tind unul spre celălalt, violența care crește odată cu apariția obstacolelor, la fel ca și dorințele umane; dacă privim rapiditatea cu care se produce cristalizarea, regularitatea cristalelor, care rezultă numai dintr-o mișcare în diferite direcții oprită brusc, mișcare supusă, în cursul solidificării, unor legi riguroase; dacă observăm modul în care corpurile scoase din starea solidă și lăsate libere în stare fluidă se caută sau se îndepărtează unele de altele, se unesc sau se separă, dacă, în sfârșit, vedem cum o greutate care este oprită de corpul nostru să fie atrasă spre centrul Pământului împinge și apasă continuu asupra acestui corp, nu va trebui să facem mari eforturi de imaginație pentru a recunoaște și în toate acestea - deși la o mare distanță - esența noastră proprie, esența acestei existențe care, la noi, își atinge scopul, luminat de cunoaștere, dar care aici, în cele mai slabe dintre manifestările sale, depune eforturi orbești, tot în același sens și care totuși, pentru că este peste tot și întotdeauna identică cu ea însăși - așa cum zorii și amiaza sunt lumina aceluiași soare, - merită și în acest caz și în celălalt numele de voință, prin care eu desemnez esența tuturor lucrurilor, fondul tuturor fenomenelor.

Diferența, și chiar opoziția aparentă care există între fenomenele lumii anorganice și voința pe care o considerăm ca fiind ceea ce este cel mai intim în esența noastră, vine în principal din contrastul care se

remarcă între caracterul de determinare al unora și aparența de liber arbitru care se găsește în cealaltă, căci, la om, individualitatea iese puternic în evidență; fiecare are propriul său caracter; de aceea, același motiv nu are aceeași putere asupra tuturor, iar mulțimea de elemente care se află în vasta sferă de cunoaștere a individului și rămân necunoscute celorlalți îi modifică acțiunea. Și tot de aceea actul care are la bază motive nu poate fi determinat dinainte, pentru că celălalt factor lipsește, adică noțiunea exact a caracterului individual și a cunoștințelor care îl însoțesc. Manifestarea forțelor naturii ne prezintă extrema contrară; ele acționează după legi generale, fără excepții și fără individualitate, în condiții date, supuse cele mai exacte dintre predeterminări, iar aceeași forță a naturii se manifestă întotdeauna în același mod în milioane de cazuri. În vederea lămuririi acestui aspect, pentru a demonstra identitatea voinței una și indivizibilă sub toate formele sale, cele mai mici, cât și cele mai înalte, vom analiza raportul care există între voința, ca lucru în sine, și fenomenul ei, adică între lumea ca voință și lumea ca reprezentare; aceasta va fi modalitatea cea mai bună de a ajunge la o noțiune cu adevărat aprofundată a întregii materii tratate în această a doua Carte.<sup>1</sup>

## § 24

Ilustrul Kant ne-a spus că timpul, spațiul și cauzalitatea, cu toate legile lor și cu toate formele lor posibile, există în conștiință, independent de obiectele care apar în aceste forme și care constituie întregul lor conținut. Altfel spus, le putem găsi pornind atât de la subiect, cât și de la obiect, de aceea le putem numi la fel de bine moduri de intuiție ale subiectului sau proprietăți ale obiectului, în calitatea lui de obiect (la Kant, fenomen), adică reprezentare. Dar mai putem considera forme ca fiind limitele ireductibile dintre subiect și obiect: de aceea orice obiect trebuie să apară în ele, iar subiectul, în schimb, independent de obiectul care apare, trebuie să-l cuprindă în întregime și să-l domine. - Acum, obiectele apărând sub aceste forme nu ar trebui să mai fie niște plăsmuiri fără consistență, ci ar trebui să aibă o semnificație, să exprime ceva ce nu este încă un obiect precum ele, o reprezentare, ceva pur relativ și condiționat de subiect, ceva

---

<sup>1</sup> A se vedea capitolul XIII din *Suplimente*; de asemenea, în cartea mea *Voința în natură*, capitolul intitulat: „Fiziologia plantelor”, precum și cel intitulat „Astronomie fizică” foarte important din punct de vedere al principiului metafizicii mele (n. a.)

care există independent de orice condiție esențială și de orice formă, adică o reprezentare; obiectul, pentru a avea un sens, trebuie să exprime lucrul în sine. Este ceea ce ar explica această întrebare foarte firească: Aceste obiecte, aceste reprezentări sunt deci ceva, în afară de faptul că sunt reprezentări? Și atunci, ce sunt ele în acest caz? Prin ce altă latură diferă ele atât de profund de reprezentare? Ce este în sfârșit, lucrul în sine? Este voința, aceasta a fost răspunsul nostru, dar pentru moment vom face abstracție de el.

Orice ar putea fi lucrul în sine, Kant a avut foarte mare dreptate să conchidă că timpul, spațiul și cauzalitatea (pe care le-am recunoscut mai sus ca fiind formele principiului rațiunii, după cum urmează am recunoscut că acesta din urmă este expresia generală a formelor fenomenale), Kant a avut dreptate, spuneam, să conchidă că aceste trei forme nu sunt determinări ale lucrului în sine și că ele nu îi sunt utile decât în măsura în care este el însuși o reprezentare, adică ele aparțin fenomenului, și nu lucrului în sine, dacă, într-adevăr, subiectul le ia din el însuși și are o cunoaștere perfectă a lor independent de orice obiect, ele constituie întreaga existență a reprezentării ca atare, și nu a ceea ce *devine reprezentare*. Ele trebuie să fie forma reprezentării ca atare, și nu o proprietate a ceea ce a luat această formă. Ele trebuie să fie deja date în simpla opoziție dintre subiect și obiect (nu în concept, ci în realitate), prin urmare să nu fie decât determinarea cea mai precisă a formei cunoașterii, în timp ce această opoziție însăși este cea mai generală. Tot ceea ce este condiționat în fenomen, în obiect, de timp, de spațiu, de cauză, în măsura în care nu poate fi reprezentat decât prin intermediar - adică, pluralitatea prin coexistență și succesiune; schimbarea și inerția prin legea cauzei; materia care nu este susceptibilă de reprezentare decât dacă presupune cauzalitatea, în sfârșit, tot ce nu este reprezentabil decât prin aceste trei legi - totul, în bloc, nu îi este în mod esențial propriu lucrului care apare aici, lucrului care a intrat în forma reprezentării, dar depinde numai de această formă. Invers, ceea ce, în fenomen, nu este condiționat nici de timp, nici de spațiu, nici de cauză ceea ce le este ireductibil și nu poate fi explicat prin aceste trei legi, va fi tocmai lucrul prin care *vizibilul*, lucrul în sine, se face cunoscut în mod imediat. În consecință, posibilitatea de cunoaștere cea mai perfectă, limpezimea cea mai mare, aparține în mod necesar de ceea ce este propriu cunoașterii ca atare, adică formei de cunoaștere, și nu de ceea ce nu este în sine nici reprezentare, nici obiect și care nu a devenit

cognoscibil decât intrând în aceste forme a priori, decât devenind reprezentare și obiect.

Astfel deci, singurul lucru care ne poate face să dobândim o cunoaștere, fără rezerve, de o limpezime perfectă, nelăsând nimic neexplicat, va fi numai ceea ce nu depinde decât de facultatea intuiției, de percepție în general, ca facultate de percepție (și nu ceea ce constituie obiectul cunoașterii pentru a deveni apoi reprezentare); prin urmare va fi ceea ce este atribuit oricărei cunoașteri și care poate fi astfel obținut pornind atât de la subiect, cât și de la obiect. Or, totul nu se compune decât din forme, pe care noi le cunoaștem a priori, ale oricărui fenomen, forme enunțate în generalitatea lor prin principiul rațiunii și ale cărui modalități privind cunoașterea intuitivă (singura de care ne ocupăm aici) sunt timpul, spațiul și cauzalitatea. Matematicile în întregime se sprijină pe ele, la fel ca și toate științele naturii pure și a priori. Numai în aceste științe cunoașterea nu se lovește de nimic obscur, de nimic inexplicabil (inexplicabil este voința), de nimic, într-un cuvânt, care să nu poată fi dedus din altceva, în această privință. Acestea sunt în principal și chiar în mod exclusiv singurele cunoașteri, alături de logică, cărora Kant le-a acordat numele de științe. Dar, pe de altă parte, chiar și aceste științe nu ne învață să cunoaștem decât raporturi, relații între o reprezentare și o alta, forme fără nici o substanță. Orice conținut le-ai da, orice fenomen care ar fi în aceste forme conține ceva, care nu mai este perfect cognoscibil în esența sa, care nu mai este în întregime explicabil prin altceva, care este deci fără cauză (*grundlos*); și astfel știința își pierde imediat din evidență și din perfecta sa limpezime. Dar ceea ce scapă investigației este lucrul în sine, este ceea ce în mod esențial nu este reprezentare sau obiect al cunoașterii, este ceea ce nu poate fi cunoscut decât după ce a luat una dintre formele principiului rațiunii. Încă de la origine forma îi este străină, iar lucrul în sine nu se poate identifica niciodată complet cu aceasta: el nu poate fi niciodată raportat la forma pură și, cum această formă este principiul rațiunii, lucrul în sine nu va putea fi explicat prin acest principiu, în știința pură. Dacă, așadar, matematicile dau o cunoaștere completă a tot ce, în fenomene, este cantitate, poziție, număr, pe scurt a tot ce este raport de spațiu și de timp; dacă etiologia ne învață să cunoaștem perfect condițiile regulate în care se produc fenomenele cu toate determinările lor în timp și în spațiu, fără totuși să ne spună și altceva, decât doar de ce orice fenomen trebuie să se producă într-un loc determinat într-un anumit moment și într-un moment determinat

într-un anumit loc, - nu putem totuși, cu tot ajutorul lor, să pătrundem în esența intimă a lucrurilor. Întotdeauna rămâne un rest căruia nu-i poate fi dată nici o explicație, dar pe care, dimpotrivă, orice explicație îl presupune, adică forțe ale naturii, un mod determinat de acțiune în interiorul lucrurilor, o calitate, o caracteristică a fenomenului, ceva care este fără cauză, care nu depinde de forma fenomenului, de principiul rațiunii, căruia această formă îi este străină în sine, dar care a intrat în ea, care nu se produce decât conform legilor reprezentării - legi care totuși nu condiționează decât reprezentatul și nu reprezentantul, acel cum și nu acel de ce al fenomenului, forma și nu conținutul. - Mecanica, fizica, chimia ne învață regulile și legile după care operează forțele impenetrabilității, ale gravitației, ale solidității, ale fluidității, ale coeziunii, ale elasticității, ale căldurii, ale luminii, ale magnetismului, ale afinității, ale electricității etc., adică legile care se referă la aceste forțe din punctul de vedere al producerii lor în timp și în spațiu; dar aceste forțe, orice s-ar spune, rămân „calități oculte” Căci lucrul în sine, în măsura în care apare, este acela care reprezintă aceste fenomene, și diferă de ele în mod absolut, el este în întregime supus, în fenomenul său, principiului rațiunii, ca și formei reprezentării; dar el însuși este ireductibil la această formă, prin urmare nu se poate explica în mod etiologic până la capăt, totuși el este complet perceptibil, în măsura în care a luat această formă adică este un fenomen, și totuși această percebitate nu-i lămurește deloc esența. De aceea, cu cât o cunoaștere conține mai multă necesitate, cu atât există în ea mai multe lucruri care nu pot fi nici gândite nici reprezentate altfel - ca, de exemplu, raporturile de spațiu, - cu atât ea este mai limpede și mai satisfăcătoare, dar cu atât mai puțin ea are conținut pur obiectiv, cu atât mai puțin ea conține realitatea propriu-zisă; și invers, cu cât o cunoaștere cuprinde mai mult contingent, cu atât mai mult ne apare ca pur dat empiric, cu atât mai mult obiectivitate și realitate adevărată există în ea, dar tot cu atât este mai obscură, mai ireductibilă.

Totuși, în toate timpurile, o etiologie care a uitat care îi este adevăratul scop a încercat să reducă întreaga viață organică la chimie sau la electricitate; chimia la rândul său, altfel spus calitatea, a încercat să o reducă la mecanică (acțiune atomistică); mecanica, parte a obiectului foronomiei, adică a timpului și spațiului unite, a încercat să o reducă la posibilitatea mișcării, parte a geometriei pure, adică la poziția în spațiu (aproape la fel cum se construiește - și pe bună dreptate - scăderea unei forțe în funcție de pătratul distanței, sau

teoria pârgheii); geometria, în sfârșit, se poate rezolva în aritmetică, care, prin unitatea de dimensiune, este forma cea mai ușor de înțeles, de cuprins în asamblul său și de explicat în întregime a principiului rațiunii. Doriți exemple ale metodei pe care am schițat-o în linii mari? - Atomul lui Democrit, turbionul lui Descartes, fizica mecanică a lui Lesage, care, la sfârșitul veacului trecut, încerca să explice prin mecanică, prin ciocnire și presiune, afinitățile chimice, ca și gravitația, așa cum se poate vedea în lucrarea sa *Lucrețiu newtonian*; forma și amestecul lui Reil, ca principiu al vieții animale, denotă aceleași tendințe. Această metodă, în sfârșit, se regăsește mai târziu, în plin secol al XIX-lea, într-un materialism grosolan, care se crede cu atât mai original cu cât este mai ignorant, cu ajutorul denumirii de *forță vitală*, care nu este decât o înșelătorie ridicolă, el ar vrea să explice manifestările vieții prin forțele fizice și chimice, să le considere ca apărând din activitatea mecanică a materiei, din poziția, din forma și din mișcarea atomilor în spațiu, și astfel să reducă toate forțele naturii la acțiune și la reacțiune, care sunt „lucrurile în sine”. În consecință, lumina trebuie să fie, într-adevăr, vibrația mecanică sau undulația unui eter imaginat și presupune pentru nevoile cauzei, care, ipotetic, ar începe să acționeze asupra retinei și ar produce roșul, violetul etc., după cum ar da 483 bilioane de vibrații pe secundă sau 727 bilioane. În acest caz, daltonismul ar rezulta, fără îndoială, din neputința de a număra vibrațiile. Aceste teorii ridicole, aceste teorii à la Democrit, într-adevăr stângace și greoaie, sunt demne de oameni care, după cincizeci de ani de la publicarea teoriei culorilor a lui Goethe, cred încă din teoria luminilor omogene a lui Newton și nu le este rușine să o spună. Le vom spune că ceea ce i se tolerează unui copil (Democrit) nu i se iartă unui om mare. Ei vor sfârși prin a ne rușina, dar fiecare dintre ei va ști să se eschiveze și să facă pe neștiutorul. Vom mai vorbi despre această reducere greșită a forțelor naturii una la cealaltă; dar pentru moment, ne oprim aici. Dacă legea materialismului ar fi adevărată lege, totul ar fi lămurit, totul ar fi explicat; totul s-ar reduce la calcul, care ar fi zeul suprem, în templul Adevărului, la care ne-ar conduce din fericire principiul rațiunii. Dar întregul conținut al reprezentării ar fi dispărut și nu ar mai rămâne din ea decât forma. *De ce*-ul fenomenului ar fi redus la *cum*; și dat fiind faptul că acest lucru ar fi în același timp cognoscibilul a priori, ar fi prin urmare ceva cu totul dependent de subiect, care nu ar exista decât pentru el, o pură plâsmuire, o reprezentare și o formă a reprezentării. - În ce privește lucrul în sine, nici nu ar putea fi vorba de așa ceva. -

Dacă ar fi așa, lumea s-ar deduce în întregime din subiect și ceea ce Fichte se lăuda că ar fi realizat cu vorbărie multă ar fi un fapt împlinit.

Dar nu este așa; ce s-a construit cu această metodă nu sunt decât pure fantezii, sofisme, sisteme fără nici o bază, și nu o știință. Totuși a fost realizat un progres real de fiecare dată când s-a încercat raportarea fenomenelor multiple ale lumii la o cauză unică, s-au dedus una din alta forțe sau calități care mai înainte erau considerate absolut deosebite (de exemplu magnetismul și electricitatea) și astfel li s-a redus numărul.

Etiologia își va atinge scopul când va fi recunoscut ca atare și va fi determinat toate forțele primordiale ale naturii și când - bazându-se pe principiul cauzalității - va fi instituit pe baze solide legile care reglementează producerea fenomenelor în timp și în spațiu și care le determină categoria de dependență. Dar tot mai rămân forțe primordiale, tot mai rămâne un rest ireductibil, un conținut al reprezentării, care nu va putea fi raportat la forma sa și care nu va putea fi explicat potrivit principiului rațiunii, deducându-l din altceva. - Căci în toate obiectele din natură există un element inexplicabil, a cărui cauză este inutil să o căutăm; este vorba despre modul specific al acțiunii lor, adică modul existenței lor, esența însăși a lor. Fără îndoială, orice acțiune particulară a obiectului presupune un principiu din care rezultă că ea trebuie să se producă într-un anumit punct al spațiului și al timpului; dar niciodată nu va fi găsit un principiu pentru a explica această acțiune însăși, în general sau în particular. Chiar dacă obiectul ar fi lipsit de orice altă proprietate, chiar dacă nu ar fi decât un fir de păr, el tot ar manifesta, prin gravitație și impenetrabilitate, acel ceva inexplicabil, iar acel ceva este pentru obiect ceea ce este voința pentru om; ca și aceasta, el nu este supus nici unei explicații, și aceasta prin esența sa însăși; pe scurt, este identic cu voința. Fără îndoială că există un motiv al fiecăreia dintre manifestările voinței, al fiecăruia dintre actele sale particulare, într-un anume punct al timpului sau al spațiului, dat fiind caracterul individului, manifestarea volițională ar trebui să urmeze în mod necesar motivului. Dar de ce acest individ are un anume caracter, de ce vrea un anume lucru în general, de ce, dintre atâtea motive, este unul și nu altul - despre toate acestea nu există explicații. Caracterul dat al individului, care rămâne inexplicabil, deși este condiția care explică toate actele individuale rezultând din motive, este pentru om ceea ce pentru un corp anorganic este calitatea sa esențială, modul său de acțiune, ale cărei manifestări sunt provocate din afară, dar care ea



însăși nu este determinată de nimic exterior și rămâne inexplicabilă; fenomenele sale izolate, singurele prin care ea devine perceptibilă, sunt supuse principiului rațiunii, dar ea însăși nu i se supune. Scolasticii deja întrevăzuseră acest adevăr în general, ceea ce ei numeau *forma substantialis* (cf. Suarez, *Disput. metaphys.*, XV, sect.1).

Este o mare greșeală, dar o greșeală foarte răspândită, când se spune că fenomenele cele mai frecvente, cele mai generale și cele mai simple pot fi cunoscute cel mai bine; în realitate, acestea sunt fenomenele pe care ne-am obișnuit cel mai mult să le vedem și să le ignorăm. O piatră care cade pe pământ este un fapt la fel de inexplicabil pentru noi ca și un animal care se mișcă. După cum am spus, s-a crezut - pornind de la forțele naturii cele mai generale (de exemplu, gravitația, coeziunea, impenetrabilitatea) - că se pot explica prin ele acele care acționează mai rar și în circumstanțe determinate (de exemplu: afinitatea chimică, electricitatea, magnetismul), și în sfârșit se pot înțelege, cu ajutorul acestor din urmă forțe, organismul și viața animalelor, ba chiar și cunoașterea și voința la om. Cei care credeau acest lucru au acceptat în mod tacit să pornească de la calități oculte, pe care renunțau să le clarifice, având în vedere că nu aveau nevoie de ele decât pentru a construi pe baza lor, și nu pentru a le analiza. Dar la ce duc toate acestea, o repetăm, și în toate cazurile, nu înseamnă aceasta a construi neavând nici o bază? La ce servesc explicațiile care conduc la ceva tot atât de neclar ca și problema pusă dintru început? În definitiv, se știe mai mult despre esența intimă a acestor forțe generale decât despre esența unui animal oarecare? Nu este vorba de necunoaștere și într-un caz și în altul? Nu suntem oare lăsați pradă inexplicabilului, pentru că într-adevăr nu mai există o explicație care să fie dată, dat fiind că este vorba despre conținut, de ce-ului fenomenului, care este ireductibil la forma sa, cum-ului, principiului rațiunii? Dimpotrivă, noi, care ne ocupăm nu de etiologie, ci de filosofie, adică de o cunoaștere non-relativă, dar necondiționată a esenței lumii, noi o luăm pe drumul opus, pornim de la ceea ce ne este în modul cel mai imediat și cel mai complet cunoscut, de la lucrul despre care avem cea mai intimă convingere și, prin fenomenul cel mai frapant, cel mai semnificativ, cel mai clar, vrem să ajungem să-l cunoaștem pe cel mai imperfect, pe cel mai mic. Cu excepția corpului meu, eu nu cunosc decât una dintre fețele obiectelor, reprezentarea; esența lor intimă rămâne pentru mine un secret adânc, chiar și atunci când cunosc toate cauzele care determină modificările lor. Numai prin

comparație între ceea ce se petrece în mine când corpul meu acționează sub influența unui motiv și ceea ce este esența intimă a modificărilor produse în mine sub influența cauzelor exterioare, pot să știu cum se modifică corpurile neînsuflețite prin efectul cauzelor și să le sesizez esența intimă; cunoașterea cauzei fenomenului nu-mi spune nimic altceva decât care este cauza manifestării sale, în timp și în spațiu. Eu pot acest lucru deoarece corpul meu este unicul obiect din care eu nu cunosc numai o latură, aceea a reprezentării; cunosc de asemenea și pe a doua, cea a voinței. În loc să cred că mi-aș înțelege mai bine propria mea organizare, cu alte cuvinte, cunoașterea, voința, mișcările voluntare, dacă aș putea să le raportez la mișcarea determinantă de cauze, prin intermediul electricității, chimiei, mecanicii, eu trebuie - din moment ce fac filosofie, și nu etiologie - să învăț să cunosc în esența lor intimă mișcările cele mai simple și cele mai generale ale corpului anorganic, pe care le văd legate de o cauză, și pentru aceasta să mă raportez la propriile mele mișcări voluntare; la fel, trebuie să învăț să văd, în forțele inexplicabile pe care le manifestă toate obiectele din natură, ceva care este identic ca natură cu voința mea și care nu diferă de ea decât în intensitate. Aceasta înseamnă că cea de-a patra clasă de reprezentări, definită în expunerea mea despre principiul rațiunii, trebuie să ne servească drept cheie pentru a ajunge să cunoaștem esența intimă a primei clase și, grație principiului motivației, să înțelegem principiul cauzalității, în sensul său cel mai profund.

Spinoza spune (Epistola 62) că o piatră aruncată de cineva în spațiu, dacă ar fi înzestrată cu conștiință, și-ar putea imagina că nu face decât să asculte de voința ei. Iar eu adaug că piatra ar avea dreptate. Impulsul este pentru ea ceea ce este pentru mine motivul, și ceea ce apare în ea drept coeziune, gravitație, peristență în starea dată, este ceva identic cu ceea ce eu recunosc în mine drept voință, și ceea ce piatra ar recunoaște drept voință dacă ar fi înzestrată cu conștiință. Aici, Spinoza se mărginește să remarce necesitatea cu care piatra cade și vrea să treacă această necesitate pe seama actelor voluntare ale individului. În ce mă privește, eu analizez esența intimă care dă sens și valoare oricărei necesități reale și care este presupusă de ea, care se numește caracter la om și proprietate la piatră, care este identică și într-un caz și în celălalt, pe care conștiința imediată o numește voință și care are, în piatră cel mai slab, iar în om cel mai înalt grad de evidență, de obiectivitate. Sfântul Augustin a sesizat bine identitatea care există între forța interioară a lucrurilor și voința noastră și nu mă

pot abține să nu citez aprecierea lui, sub forma sa naivă: *Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nil aliud quoueremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus; verumtamen, id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flama, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non temen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum, momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur; ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocunque fertur. (De civ. Dei, XI, 28).*

Este, de asemenea, interesant să observăm că Euler voia și el să raporteze cauza intimă a gravitației la o „înclinație, la o dorință particulară a corpurilor” (68, Scrisori către o prințesă). Și tocmai aceasta este ceea ce îl face să acorde puțin credit teoriei gravitației așa cum a dat-o Newton și să încerce să găsească o modificare conform cu vechea teorie carteziană, adică să deducă gravitația din ciocnirea unui oarecare eter cu corpurile, ceea ce ar fi mai potrivit „rațiunii și ar plăcea mai mult persoanelor care iubesc principiile clare și ușor de înțeles” El vrea să îndepărteze din chimie atracția, ca fiind o calitate ocultă. Toate acestea corespund foarte bine acelei concepții reci despre natura care domina în vremea lui Euler și care nu era decât corolarul sufletului imaterial; dar nu este mai puțin remarcabil, în ce privește adevărul fundamental pentru care pledez eu și pe care Euler îl întrezărea ca o lumină îndepărtată, să vedem acest spirit delicat și subtil schimbând la timp tactica și, din teama de a nu compromite toate principiile admise de epoca sa, căutând să se refugieze într-o teorie absurdă, dispărută demult.

## § 25

Știm că pluralitatea, în general, este condiționată în mod necesar de spațiu și de timp și nu poate fi gândită decât în cadrul acestor concepte pe care noi le numim, din acest punct de vedere, „principii de individuație” Dar am recunoscut spațiul și timpul ca forme ale principiului rațiunii, în care se exprimă întreaga noastră cunoaștere a priori. Or, am arătat-o, ea nu este potrivită, ca atare, decât cunoașterii lucrurilor și nu lucrurilor în ele însele, adică ea nu este decât forma cunoașterii noastre, nu proprietatea lucrului în sine, care, ca atare, este independentă de orice formă a cunoașterii, chiar și de cea mai

generală, aceea care constă în a fi subiect pentru obiect, și ea este din toate punctele de vedere diferită de reprezentare. Dacă așadar acest lucru în sine, și cred că am demonstrat-o suficient și am arătat-o limpede, este voința, el este în afara timpului și a spațiului, ca atare și desprins de fenomenul său; el nu cunoaște pluralitatea, el este unu prin urmare; totuși el nu este ca un individ sau ca un concept, ci ca un lucru căruia principiul de individuație, cu alte cuvinte condiția însăși a oricărei pluralități posibile, îi este străină. Pluralitatea lucrurilor, în timp și în spațiu, acestea două făcându-l să fie obiectiv, nu are nici o legătură cu el și, în pofida lor, el rămâne indivizibil. Nu există o parte mică din lucrul în sine în piatră și una mare în individ. La fel cum raportul dintre parte și întreg aparține exclusiv de spațiu și nu mai are nici un sens de îndată ce am părăsit această formă de intuiție; la fel cum plusul și minusul nu privesc decât fenomenul, adică evidența, obiectivarea; aceasta există într-un grad mai înalt în regnul vegetal decât în piatră, în animal decât în plantă; mai mult, manifestarea sa vizibilă, obiectivarea sa are tot atâtea nuanțe deosebite câte există între cel mai slab licăr crepuscular și lumina cea mai strălucitoare, între sunetul cel mai intens și cel mai slab murmur. Vom reveni mai târziu la studiul acestor grade de vizibilitate care aparțin obiectivării sale, imaginii esenței sale. Cu cât aceste diverse grade de obiectivare ating mai puțin direct voința, cu atât și încă mai puțin aceasta este atinsă de pluralitatea manifestărilor sale la aceste diferite grade, adică de numărul de indivizi ai fiecărei forme sau ai manifestărilor izolate ale fiecărei forțe, având în vedere că această pluralitate are drept condiție imediată timpul și spațiul, forme pe care ea însăși nu le poate îmbrăca niciodată. Ea se manifestă la fel de bine și în aceeași măsură într-un stejar sau într-un milion de stejari; multiplicitatea ei în timp și în spațiu nu are nici un sens în raport cu ea, ci numai în raport cu pluralitatea indivizilor care cunosc în timp și în spațiu, și care sunt multipli și diverși, dar a căror pluralitate nu atinge decât fenomenul său, și nu pe ea; de aceea se poate presupune că dacă, prin absurd, o singură ființă, fie ea și cea mai neînsemnată, s-ar distruge în întregime, lumea întreagă ar trebui să dispară. Este tocmai ceea ce a sesizat bine marele mistic Angelus Silesius;

*Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;  
Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.*

(Știu că fără mine Dumnezeu nu ar putea trăi nici măcar o clipă. Dacă eu mor, și el trebuie să-și dea sufletul.)

S-a încercat prin diverse moduri să se facă înțeleasă inteligenței fiecăruia imensitatea lumii și s-a văzut în aceasta un pretext pentru considerații edificatoare, ca, de exemplu, asupra micimii relative a Pământului și a omului, și, pe de altă parte, asupra puterii inteligenței aceluiași om atât de slab și de sărman care poate cunoaște, înțelege și măsura chiar și această imensitate a lumii; și alte reflecții de acest gen. Toate acestea sunt foarte bune; dar pentru mine, care analizez mărimea lumii, important din toate acestea este ca Existența în sine a cărei lume este fenomenul - oricare ar fi el - nu poate să se fi divizat, să se fi fărâmițat astfel în spațiul nelimitat și că toată această întindere infinită nu aparține decât fenomenului său și că este ea însăși prezentă în întregime în fiecare obiect al naturii, în fiecare ființă vie. De aceea nu pierdem nimic dacă ne limităm la un singur obiect, căci pentru a dobândi adevărata înțelepciune nu este nevoie să măsurăm întregul univers sau, ceea ce ar fi mai rezonabil, să-l străbatem noi înșine; este mult mai bine să studiem un singur obiect, în intenția de a învăța să-i cunoaștem și să-i sesizăm perfect adevărata esență.

În consecință, ceea ce va urma, și ceea ce s-a impus deja de la sine în spiritul oricărui discipol al lui Platon, va fi obiectul, în cartea următoare, al unor lungi considerații; aceste grade diferite de obiectivare a voinței care sunt exprimate în multiplicitatea indivizilor, prototipurile lor sau că formele eterne ale lucrurilor, aceste forme nu intră în spațiu și în timp, mediul propriu al individului; ele sunt fixe, și nu supuse schimbării, existența lor este întotdeauna în fapt, ele nu devin, în timp ce indivizii se nasc și mor, devin mereu și nu sunt niciodată. Or, aceste grade ale obiectivării voinței nu sunt altceva decât Ideile lui Platon. Notez acest lucru în trecere, pentru a putea folosi cuvântul „Idee” în acest sens; la mine va trebui întotdeauna înțeles în accepțiunea sa proprie, în accepțiunea primordială, pe care Platon i-a dat-o, și să nu se amestece acele produse abstracte ale raționamentului dogmatic al scolasticii, pe care Kant le-a desemnat prin cuvântul lui Platon, atât de admirabil de potrivit, și al cărui sens el l-a torturat. Eu înțeleg așadar, prin conceptul de *idee*, acele grade determinate și fixe ale obiectivării voinței, întrucât ea este lucrul în sine și, ca atare, străină pluralității; aceste grade apar, în obiectele particulare, ca formele lor eterne, ca prototipuri ale lor. Diogene Laertius ne-a dat expresia cea mai scurtă și cea mai cuprinzătoare a

acestei celebre dogme platoniciene (III, 12): 'Ο Πλατων φησιν εν τη φυσει τας ιδεας εσταναι χαθαπερ παραδειγματα τα δ αλλα ταυταις εοιχεναι, τουτων ομοιωματα χαθεστωτα.

(*Platon ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia*,). Nu voi spune mai mult despre folosirea abuzivă de către Kant a cuvântului „idee”; veți găsi cele necesare în legătură cu aceasta în *Supliment*.

## § 26

Forțele generale ale naturii ne apar ca fiind gradul cel mai scăzut al obiectivării voinței; ele se manifestă în orice materie, fără excepție, ca gravitația, impenetrabilitatea, și pe de altă parte, ele își împart materia, astfel încât unele sunt dominante aici, altele dincolo, într-o materie în mod specific diferită, ca soliditatea, fuliditatea, elasticitatea, electricitatea, magnetismul, proprietățile chimice, și calitățile de tot felul. Ele sunt în sine manifestările imediate ale voinței, ca și ale acțiunii umane; ca atare, ele nu au rațiune (*grundlos*), la fel ca și caracterul omului; numai fenomenele lor sunt supuse principiului rațiunii ca și actele omului; dar ele însele nu pot niciodată să fie o acțiune sau o cauză, ele sunt condițiile prealabile ale oricărei cauze și ale oricărei acțiuni prin care se manifestă esența lor particulară. De aceea, este ridicol să întrebăm care este cauza gravitației sau a electricității; acestea sunt forțe primordiale, ale căror manifestări se produc în virtutea anumitor cauze, astfel încât fiecare dintre aceste manifestări are o cauză care, dealtfel, este ea însăși un fenomen și care determină apariția unei anumite forțe într-un anumit punct al spațiului și al timpului; dar forța însăși nu este efectul unei cauze sau cauza unui efect. De aceea este greșit să spunem: „gravitația este cauza căderii pietrei”. Mai degrabă vecinătatea pământului este aceea care atrage corpurile. Înlăturați Pământul și atunci piatra nu va mai cădea, deși ea are încă greutate. Forța este în afara lanțului cauzelor și efectelor, care presupune timpul și care nu are semnificație decât în raport cu el, dar ea însăși este în afara timpului.

O anume schimbare particulară are drept cauză o altă schimbare particulară; nu la fel stau lucrurile cu forța a cărei manifestare este ea; căci acțiunea unei cauze, ori de câte ori se produce, provine dintr-o forță a naturii; ca atare, ea este fără rațiune și se află în afara lanțului cauzelor, și în general în afara domeniului principiului rațiunii; ea este cunoscută din punct de vedere filosofic ca obiectivitate imediată a

voinței, care este lucrul în sine al întregii naturi. În etiologie, și în cazul particular al fizicii, ea apare ca forță primordială, adică *qualitas occulta*.

În gradele extreme ale obiectivității voinței vedem individualitatea producându-se într-un mod semnificativ, mai ales la om, ca marea diferență dintre caracterele individuale, altfel spus ca personalitate completă. Ea se exprimă deja în exterior printr-o fizionomie foarte accentuată, care afectează întreaga formă a corpului. Individualitatea este departe de a atinge un grad atât de înalt la animale; ele nu au decât o ușoară tentă de individualitate, iar ceea ce domină la ele este caracterul rasei; de aceea aproape că nu au fizionomie individuală. Cu cât coborâm pe scara animală cu atât vedem dispărând orice urmă de caracter individual în caracterul general al rasei, a cărei fizionomie rămâne astfel una singură. De îndată ce cunoaștem caracterul psihologic al familiei, știm exact la ce să ne așteptăm din partea individului. În cazul speciei umane, dimpotrivă, fiecare individ trebuie să fie studiat și analizat pentru el însuși, lucru care constituie cea mai mare dificultate când vrem să determinăm dinainte comportamentul acestui individ, deoarece, cu ajutorul rațiunii, el poate mima un caracter pe care nu-l are. După cât se pare, trebuie să punem diferența dintre specia umană și celelalte pe seama faptului că circumvoluțiunile creierului, care lipsesc la păsări și sunt foarte slabe la rozătoare, sunt la animalele superioare mult mai simetrice de ambele părți și mult mai constante la fiecare individ decât la om. Există însă un alt fenomen care arată mai bine această individualitate de caracter, care revelează o deosebire atât de profundă între om și animale; anume că la acestea instinctul sexual se satisface fără nici o alegere prealabilă, în timp ce această alegere, la om, - deși independentă de orice reflecție și cu totul instinctivă - este împinsă atât de departe încât degenerază într-o pasiune violentă.

Astfel, omul ne apare ca o manifestare particulară și caracteristică a voinței, într-o anumită măsură, ca o idee particulară, animalele, dimpotrivă, sunt lipsite de acest caracter individual, dat fiind faptul că numai specia singură are o semnificație particulară și că urmele de caracter dispar pe măsură ce ne îndepărtăm de om, plantele nu au alte particularități individuale decât acelea care rezultă din influența favorabilă sau nefavorabilă a climei sau a oricărei alte circumstanțe.

---

Wenzel, *De structura cerebri hominis et brutorum*, 1812, cap. III. Cuvier, *Leçons d'anat. comp.*, leçon 9, art. 4-5. Vicq d'Azir, *Hist. de l'Acad. des sc. de Paris*, 1783, pag. 470-483.

Orice individualitate dispare, în sfârșit, în regnul anorganic al naturii. Numai cristalul, într-o oarecare măsură, mai poate fi considerat un individ; ceea ce menține o urmă a acestei trăsături este o unitate de acțiune în direcții determinate, acțiune oprită brusc de către solidificare. Este vorba despre un agregat format în jurul unui nucleu elementar, și menținut printr-o idee de unitate, absolut la fel cum arborele este un agregat format de o fibră unică, care apare și se repetă în fiecare nervură a frunzei, în fiecare ramură, ceea ce ne face să putem considera fiecare dintre aceste părți ca o plantă separată care trăiește parazitar pe cea mare; astfel, arborele, asemănător prin aceasta cristalului, este un agregat sistematic de plante mici, dar numai ansamblul este reprezentarea perfectă a unei idei indivizibile, adică a gradului determinat de obiectivare a voinței. Indivizii din aceeași familie de cristale nu pot să aibă alte deosebiri decât acelea produse de circumstanțele exterioare; putem chiar, dacă voim, să cristalizăm fiecare specie în cristale mici sau mari. Individul ca atare, adică având o oarecare urmă de caracter individual, nu se mai întâlnește în natura anorganică. Toate fenomenele nu sunt decât manifestări de forțe naturale generale, adică de grade ale obiectivării voinței, care nu se manifestă (ca în natura organică) prin deosebirea dintre individualități, care exprimă parțial conținutul total al ideii, ci care se manifestă numai în specie, pe care o reprezintă în întregime și fără abatere, în fiecare fenomen izolat. Dat fiind că timpul, spațiul, pluralitatea, necesitatea cauzei nu aparțin nici voinței, nici ideii (care este un grad al obiectivării voinței), ci numai fenomenelor izolate, trebuie ca, în nenumăratele fenomene ale unei forțe a naturii, de exemplu cel al gravitației sau al electricității, ele să se manifeste în același mod; numai circumstanțele exterioare pot modifica fenomenul. Această unitate în esența sa, în manifestările sale, în invariabilă constanță a producerii sale, de îndată ce îi sunt date condițiile, adică firul conducător al cauzalității, este o lege a naturii. Din momentul în care o asemenea lege este cunoscută prin practică, se poate determina și calcula exact dinainte manifestarea forței naturii, al cărei caracter este exprimat și oarecum inclus în legea despre care este vorba. Tocmai acest fapt că fenomenele din gradele inferioare ale obiectivării voinței sunt supuse unor legi, instituie o atât de mare deosebire între ele și fenomenele voinței, chiar și în gradul cel mai înalt și cel mai semnificativ al obiectivării sale, la animale, la om și în comportamentul său. Aici, caracterul individul, mai mult sau mai puțin puternic marcat, determinarea comportamentului de către



motive (comportament ce rămâne adesea ascuns privitorului, pentru că el sălăsluiește în conștiință), toate acestea au împiedicat să se vadă clar până acum identitatea celor două specii de fenomene în esența lor intimă.

Infailibilitatea legilor naturii oferă când pornim de la cunoașterea particularului, și nu de la cunoașterea ideii - ceva care ne depășește, și chiar uneori ni se pare teribil. Putem fi surprinși că natura nu-și uită niciodată legile, astfel, de exemplu, două corpuri se întâlnesc și, conform unei legi, în anumite condiții, are loc o combinație chimică, o degajare de gaz sau o ardere, ei bine, dacă aceste condiții sunt asigurate din nou, fie prin intervenția noastră, fie din întâmplare (în care caz surprinderea noastră este cu atât mai mare cu cât faptul este mai neașteptat), imediat, la moment, astăzi ca și acum o mie de ani, fenomenul se produce. Acest miracol ne frapează mai ales când este vorba despre fenomene rare, deși anunțate dinainte, și care nu se produc decât cu ajutorul unor combinații foarte subtile, ca de exemplu atunci când, plăci ale unor metale fiind puse în așa fel încât să se atingă în mod alternativ și atingând în același timp un lichid acid, punem la extremitățile acestui lanț două foițe subțiri de argint care se aprind imediat, arzând cu o flacără verde; sau atunci când, în anumite condiții, diamantul, acest corp dur, se transformă în acid carbonic. Ceea ce uimește atunci este această ubicuitate a forțelor naturii, asemănătoare cu aceea a spiritelor, fenomenele obișnuite care trec neobservate pe sub ochii noștri ne surprind acum; sesizăm întregul mister ce există în dependența dintre efect și cauză, dependență care ni se pare a fi aceeași ca aceea dintre formula magică și spiritul pe care ea îl cheamă. Noi, dimpotrivă, am pătruns în această noțiune filosofică că o forță a naturii este un grad al obiectivării voinței, adică a ceea ce recunoaștem a fi esența noastră proprie; că această voință în ea însăși, și independent de fenomenul său și de formele sale, se află în afara timpului și a spațiului; - că pluralitatea a cărei condiție sunt aceste forme nu este legată nici de voința, nici direct de gradul său de obiectivitate, adică de idee, ci mai întâi de fenomenul acestei idei, și că legea cauzalității nu are semnificație decât în funcție de timp și de spațiu, în sensul că, în timp și în spațiu, reglând ordinea în care ele trebuie să apară, ea stabilește locul multiplelor fenomene ale diferitelor idei prin care se manifestă voința, am văzut, spuneam, pătrunzând până la sensul cel mai adânc al învățăturii lui Kant, că timpul, spațiul și cauzalitatea nu aparțin lucrului în sine, ci numai fenomenului său, că ele nu sunt decât forme

ale cunoașterii noastre, și nu atribute esențiale ale lucrului în sine, atunci această surprindere în fața punctualei regularități a acțiunii unei forțe a naturii și a perfecte uniformități a milioanelor sale de manifestări care se produc cu o exactitate infailibilă, va fi pentru noi ceva asemănător cu surprinderea unui copil sau a unui sălbatic care, privind prima dată o floare printr-un cristal cu multe fațete, vede o mulțime de flori identice și se minunează, și începe să numere una câte una petalele fiecăreia dintre aceste flori.

La originea și în universalitatea sa, o forță a naturii nu este în esența sa nimic altceva decât obiectivarea, la un grad inferior, a voinței. Noi numim un asemenea grad o idee eternă, în sensul lui Platon. O lege a naturii este raportul de la idee la forma fenomenelor sale. Această formă este timpul, spațiul și cauzalitatea legate între ele prin raporturi și o înlănțuire necesare, indisolubile. Prin timp și prin spațiu ideea se multiplică prin nenumărate manifestări, în ce privește ordinea după care se produc aceste manifestări în aceste forme ale multiplicității, ea este determinată de legea cauzalității; această lege este în același timp norma care marchează limita manifestărilor diferitelor idei, conform ei spațiul, timpul și materia sunt repartizate în fenomene, de unde rezultă că această normă are un raport necesar cu identitatea întregii materii date, care este substratul comun al tuturor fenomenelor. Dacă ele nu ar aparține acestei materii comune pe care și-o împart, atunci nu ar mai fi nevoie de o asemenea lege pentru a le determina pretențiile și toate ar putea în același timp, unele lângă altele, să ocupe spațiul nelimitat în decursul unui timp limitat. Numai pentru faptul că toate manifestările ideilor eterne sunt legate de o singură și aceeași materie, ar trebui să existe o regulă a începutului și a sfârșitului lor, căci altfel, fără această lege de cauzalitate, nici una dintre aceste manifestări nu i-ar face loc alteia. De aceea legea cauzalității este legată în mod esențial de permanența substanței, ambele nu au semnificație decât una prin cealaltă. Pe de altă parte, legea cauzalității se află în același raport cu spațiul și cu timpul, căci timpul este pur și simplu posibilitatea determinărilor opuse în cuprinsul aceleiași materii. Posibilitatea pur și simplu a permanenței unei materii identice, sub infinitatea de determinări opuse, este spațiul. De aceea, în Cartea precedentă, explicăm materia prin unirea spațiului cu timpul, această unire se manifestă ca evoluție a accidentelor în interiorul substanței, ceea ce nu este posibil decât prin cauzalitate sau devenire. De aceea spuneam, de asemenea, că materia este în mod absolut cauzalitate, noi vedem în intelect

corelativul subiectiv al cauzalității și spuneam că materia (adică lumea întreagă ca reprezentare) nu exista decât pentru intelect, că el este condiția sa, suportul său, corelativul său necesar. Am spus toate acestea doar pentru a reaminti succint ceea ce a fost expus în Cartea întâi. Se va vedea limpede concordanța perfectă dintre cele două cărți atunci când se va înțelege că voința și reprezentarea, care sunt strâns legate în lumea reală, care constituie cele două fețe ale ei, au fost separate cu bună știință în aceste două cărți pentru a fi mai bine studiate izolat.

Nu ar fi poate de prisos să arătăm printr-un exemplu cum legea cauzalității nu are sens decât prin raportul său cu timpul și spațiul și cu materia care rezultă din unirea acestor două forme, ea trasează limitele conform cărora manifestările forțelor naturii își împart posesiunea materiei, în timp ce forțele primordiale ale naturii, ca obiectivări imediate ale voinței (care nu este supusă, ca în sine, principiului rațiunii), se află în afara acestor forme, în sânul cărora numai explicația etiologică are un sens și o valoare, acesta este motivul pentru care ea nu ne poate niciodată conduce până la esența intimă a lucrurilor. Să ne imaginăm pentru aceasta o mașină oarecare, constituită după legile mecanicii. Niște greutatea de fier o pun în mișcare prin greutatea lor, niște roți de aramă rezistă în virtutea rigidității lor, se împing și se ridică, reciproc și fac să acționeze niște pârghii în virtutea impenetrabilității lor etc. În acest caz, gravitația, rigiditatea, impenetrabilitatea sunt forțe naturale primordiale și neexplicate, mecanica nu ne dă informații decât despre condițiile în care ele se produc, precum și despre modul în care ele acționează și în care domină o anumită materie determinată, într-un anumit moment, într-un anumit loc. Un magnet puternic poate acum să acționeze asupra fierului din care sunt făcute greutatea și să învingă gravitația, imediat înșurarea mașinii se oprește, iar materia devine într-o clipă teatrul unei alte forțe naturale, magnetismul; explicația etiologică nu ne spune nimic despre acest lucru, decât doar despre condițiile în care această forță se manifestă. De asemenea, putem pune discurile de aramă ale acestei mașini pe niște plăci de zinc, separându-le printr-un lichid acid, imediat această aceeași materie a mașinii va fi supusă acțiunii unei alte forțe primordiale, galvanismul, care o va lua în stăpânire după legile sale și se va manifesta în ea prin fenomene particulare. Nici în acest caz, etiologia nu ne va putea arăta decât circumstanțele în cadrul cărora această forță apare și legile care o reglementează. Dacă ridicăm apoi temperatura și dacă folosim oxigen

pur, întreaga mașină va arde, adică se ivește încă o forță cu totul diferită, afirmitatea chimică, care, în acest moment și în acest loc, își manifestă pretențiile sale incontestabile asupra aceleiași materii și care se manifestă în ea ca idee, ca grad determinat al obiectivării voinței. Dacă oxidul metalic care provine din această ardere întâlnește un acid, apare o sare care se formează și se cristalizează; toate acestea sunt fenomenul unei noi idei, și ea la fel de complet inexplicabilă, deși apariția ei este supusă unor condiții pe care etiologia le determină cu exactitate. Cristalele de dezagregă, se amestecă cu alte ingrediente, de aici apare o vegetație, și iată un nou fenomen al voinței!

Am putea continua la infinit aceste experiențe asupra aceleiași materii, și am vedea forțele naturii, când una, când alta, acaparând-o și punând stăpânire pe ea pentru a-și manifesta esența. Determinarea acestui drept pe care îl are forța ocultă asupra materiei, punctul din timp și din spațiu în care ea face uz de el este ceea ce ne dă legea cauzalității, dar explicația bazată pe ea nu poate ajunge decât până aici. Forța ea însăși este o manifestare a voinței și, ca atare, ea nu este supusă formelor. principiului rațiunii, este „fără rațiune” (*grundlos*). Ea este în afara timpului, ea este prezentă peste tot, și parcă ar pândi în mod constant apariția unor circumstanțe grație cărora să se poată manifesta și să acapareze o materie determinată, alungând celelalte forțe care dominau în aceasta mai înainte. Timpul nu există decât pentru ea; prin el însuși, el nu are nici un sens. Timp de mii de ani forțele chimice dormitează într-o materie până ce șocul unui reactiv le pune în libertate; numai atunci ele își fac apariția, dar timpul nu există decât pentru această apariție, și nu pentru forța însăși. Timp de mii de de ani, galvanismul dormitează în aramă și în zinc, și ambele stau lângă argint, care, de îndată ce se întâlnește cu ele în anumite condiții, trebuie să ia foc. În regnul organic însuși, vedem cum o sămânță uscată păstrează timp de trei mii de ani forța care se află în ea și, grație anumitor circumstanțe favorabile, germinează în cele din urmă și devine plantă.<sup>1</sup>

La 16 septembrie 1840, la Institutul Literar și Științific din Londra, într-o conferință asupra antichității egiptene, M. Pettigrew a arătat niște boabe de grâu găsite de sir G. Wilkinson într-un mormânt din Teba, unde acestea au rămas treizeci de secole. Erau plasate într-un vas ermetic închis. M. Pettigrew, semănând douăsprezece, a obținut o plantă care atingea cinci picioare și ale cărei semințe erau perfect coapte. (Times, 21 septembrie 1840). La aceeași societate de medicină și biologie din Londra, în 1830, M. Haulton a pus la vedere un tubercul găsit în mâna unei mumi din Egipt, care fusese plasată aici, fără îndoială, din rațiuni religioase, și avea cel puțin 2.000 ani. El l-a plantat într-o oală de flori unde a crescut și s-a înverzit imediat (Jurnal medical din 1830, citat din Journal of the Royal Institution of Great Britain.

Aceste considerații ne-au arătat clar diferența care există între o forță naturală și manifestările sale; ne-am convins că această forță este voința însăși la un anumit grad al obiectivării sale. Multiplicitatea nu se referă decât la fenomene, din cauza spațiului și a timpului, iar legea cauzalității nu este altceva decât determinarea punctului în timp și în spațiu în care se produc fenomenele particulare. De acum, vom putea înțelege întregul adevăr și întreaga profunzime a doctrinei lui Malebranche despre „cauzele ocazionale”. Ar fi interesant să comparăm această teorie - așa cum o expune el în *Căutarea adevărului* (capitolul al III-lea din partea a II-a a Cărții a VI-a) și în explicațiile care formează appendicele acestui capitol - cu expunerea pe care tocmai am făcut-o eu și să vedem cum două doctrine al căror punct de plecare este atât de opus pot ajunge la o perfectă concordanță. Mă surprinde faptul că Malebranche încătușat în dogmele pozitivistice pe care vremea lui i le impunea, a găsit în mod atât de fericit și atât de exact adevărul, în pofida tuturor piedicilor, fără a abandona pentru aceasta dogma, cel puțin în formă.

Nici nu ne imaginăm cât de mare este forța adevărului, cât este el de tenace și de încăpățânat. Îi găsim urmele în dogmele cele mai bizare și cele mai absurde din toate timpurile și din toate țările, amestecate, topite, în modul cel mai straniu, și totuși întotdeauna recognoscibile. El seamănă cu o plantă care răsare sub o grămadă de pietre mari, dar care încearcă să ajungă la lumină, care se luptă cu mii de obstacole, așa cum este ea de urâtă, palidă și firavă - dar îndreptată cel puțin spre lumină.

De altfel, Malebranche are dreptate, orice cauză naturală nu este decât o cauză ocazională, ea nu dă decât ocazia manifestării acestei voințe una și indivizibilă, care este substanța tuturor lucrurilor și ale cărei grade de obiectivitate constituie întreaga lume invizibilă. Numai manifestarea, vizualizarea voinței într-un anumit punct, într-un anume moment este provocată de cauză și, în acest sens, depinde de ea, și nu întregul fenomenului, esența sa intimă. Așadar, voința însăși, în care principiul rațiunii nu-și găsește loc, prin urmare nu are rațiune (*grundlos*). Nici un lucru din lume nu are rațiunea existenței sale

octombrie 1830, pagina 196) - „În grădina domnului Grimstone, a grădinii Plantelor din Londra, se află acum o tulpină de mazăre în plină florescență, provenind dintr-o mazăre pe care M. Pettigrev și trimișii lui British Museum au găsit-o într-un vas pierdut într-un sarcofag egiptean unde trebuia să fi stat 2844 de ani” (Timcs, 16 august 1844) - Mai mult, s-au găsit broaște răioase trăind pe pietre calcaroase: s-ar spune că însăși viața animală poate de asemenea suporta o suspensie de mai multe secole, când ea este pregătită de somnul hibernal și întreținută de circumstanțe speciale. (n.a.)

generale și absolute, ci numai rațiunea ce se află aici sau acolo. De ce o piatră manifestă la un moment dat gravitație, în altul rigiditate sau electricitate, sau proprietăți chimice, iată ceea ce depinde de cauze, de influențe exterioare și ceea ce acestea pot explica; dar aceste proprietăți însele, tot ce constituie esența pietrei, existența sa care se compune din toate aceste proprietăți și care se manifestă în aceste moduri diferite, pe scurt faptul că ea este așa cum este, și în general faptul ca ea există, iată ceea ce este fără rațiune, iată ceea ce nu este decât vizibilitatea voinței inexplicabile.

Astfel, orice cauză este o cauză ocazională; am constatat aceasta în natura inconstentă, dar lucrurile stau absolut la fel și în cazul în care nu cauze sau excitații, ci motive determină producerea fenomenelor, adică în comportarea omului și a animalului. Căci, și într-un caz, și în celălalt, tot aceeași voința apare, foarte diferită în funcție de gradele sale de manifestare, ce se diversifică în fenomene și care, în raport cu ele, este supusă principiului rațiunii, deși prin ea însăși este absolut liberă. Motivele nu determină caracterul individului, ci numai manifestările acestui caracter, adică actele, forma exterioară a comportamentului, și nu sensul și conținutul său; acesta ține de caracter, care este fenomenul imediat al voinței, altfel spus care este inexplicabil. De ce unul este un scelerat, în timp ce altul este un om de treabă, iată ce nu depinde nici de motive, nici de influențe exterioare, nici de maxime ale moralei, nici de predici și care, în acest sens, este inexplicabil. Dar când un om rău își arată răutatea prin mici nedreptăți, prin intrigi lașe sau prin înșelătorii josnice, exercitate în cercul îngust al anturajului său, sau când asuprește popoarele pe care le-a cucerit, când aruncă o lume întreagă în dezordine și face să curgă sângele a milioane de oameni, aceasta este atunci forma exterioară a manifestării sale, ceea ce nu-i este esențial, ceea ce depinde de circumstanțele în cadrul cărora l-a plasat destinul, de anturajul său, de influențele exterioare, de motive; dar niciodată nu se va explica prin aceasta decizia individului; ea provine din voința a cărei manifestare este acest om. Vom vorbi din nou despre acest lucru în Cartea a patra. Modul în care caracterul își dezvoltă proprietățile se poate compara cu acela în care corpurile, în natura inconsistentă, și le manifestă pe ale lor. Apa rămâne apă cu proprietățile care îi sunt inerente; dar când, ca mare liniștită, își oglindește malurile, când se repede înspumată asupra stâncilor, când țâșnește în mod artificial în aer, ca o rază subțire, ea este supusă unor cauze exterioare; și o stare, și cealaltă îi sunt la fel de naturale; dar, în

funcție de circumstanțe, ea este una sau alta, la fel de pregătită pentru orice schimbare și totuși, în toate cazurile, fidelă caracterului său și nemanifestându-l niciodată decât pe acesta. La fel, orice caracter uman se manifestă, în funcție de circumstanțe; dar manifestările care rezultă din acestea vor fi așa cum le-au făcut circumstanțele să fie.

## § 27

Dacă, prin toate considerațiile precedente asupra forțelor naturii și a manifestărilor acestor forțe, vedem cu claritate până unde poate merge și unde trebuie să înceteze explicația prin cauze, când ea nu vrea să cadă în absurda pretenție de a raporta conținutul tuturor fenomenelor la forma lor pură, încercare care ar face ca până la urmă să nu rămână decât forma vidă, putem de acum să ne dăm seama din aceste aprecieri generale ce trebuie să cerem de la orice etiologie. Prin natura ei, ea caută cauzele tuturor fenomenelor, cu alte cuvinte circumstanțele în care aceste fenomene apar în mod constant. Tot în natura ei este să raporteze fenomenele diverse prin diversitatea circumstanțelor - la ceea ce acționează în orice fenomen și care este presupus în orice cauză, la o forță originară a naturii. Dar trebuie să vedem dacă această diversitate de fenomene își are originea în diversitatea forțelor sau doar în aceea a circumstanțelor în care forța se manifestă; trebuie, de asemenea, să ne ferim de a lua drept manifestare de forțe diferite ceea ce nu este decât manifestarea, în circumstanțe diferite a unei singure și aceleiași forțe, de a lua, la fel, drept manifestare a aceleiași forțe aceea a unor forțe diferite. Acesta este domeniul imediat al judecății, și de aceea puțini oameni sunt, în fizică, capabili să lărgească orizontul; dar, în ce privește experiențele, oricine le poate spori numărul. Lenea și ignoranța determină recurgerea prea devreme la forțe primordiale, este tocmai ceea ce transpare, cu o exagerare care seamănă a ironie, în entitățile scolasticii. Nu există nimic mai potrivit intențiilor mele decât să contribui la revenirea acestor abuzuri.

Pentru a îmbunătăți o explicație fizică nu trebuie să se recurgă la obiectivarea voinței sau la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Fizica cere cauze, iar voința nu este o cauză; raportul său cu fenomenul nu are drept bază principiul rațiunii. Ceea ce este în sine voință apare ca reprezentare, altfel spus ca fenomen. Ca atare, voința se supune legilor care constituie forma fenomenului. Astfel, fiecare mișcare, deși rămâne în fond o manifestare a voinței, trebuie să aibă o cauză

prin care este explicată în funcție de un moment și de un loc determinate, adică nu într-un mod general și în esența sa profundă, ci precum fenomen izolat. Această cauză este mecanică în ce privește piatra. Ea este un motiv în ce privește omul și mișcările sale. Dar ea nu poate lipsi niciodată. Dimpotrivă, generalul, esența comună a tuturor fenomenelor unei specii determinate, esență fără a cărei ipoteză explicația prin cauze nu are nici sens, nici valoare, este forța universală a naturii, care trebuie, în fizică, să rămână în starea de *qualitas occulta*, căci în aceasta constă sfârșitul explicației etiologice și începutul explicației metafizice. Dar lanțul cauzelor și al efectelor nu este niciodată rupt de o forță originară la care să se fi recurs. Lanțul nu o consideră niciodată ca fiind prima lui verigă. Totuși, orice verigă, fie ea prima sau ultima, presupune forța primordială și fără ea nu ar putea explica nimic. O serie de cauze și de efecte poate fi manifestarea forțelor celor mai diferite a căror intrare succesivă în lumea senzorială este reglată de ea; am arătat acest lucru prin exemplul pilei metalice; dar diferențele dintre aceste forțe primordiale, care nu ar putea fi reduse unele la altele, nu distrug unitatea lanțului cauzelor și înlanțuirea verigilor sale. Etiologia naturii și filosofia naturii nu-și fac niciodată rău una alteia; ele merg alături una de cealaltă, studiind același obiect din puncte de vedere diferite. Etiologia prezintă cauzele care au făcut în mod necesar să apară fenomenul izolat care trebuie explicat. Ea arată ca fundament al tuturor acestor fenomene forțele generale care acționează în toate aceste cauze și efecte; ea determină aceste forțe, numărul lor, deosebirea dintre ele și toate efectele în care aceste forțe, după bunul plac al diversității circumstanțelor, se manifestă cu diversitate, întotdeauna credincioase totuși caracterului lor particular, pe care îl dezvoltă după o regulă infailibilă numită lege a naturii. Când fizica va fi realizat în întregime această operă și din acest punct de vedere, ea va fi atins perfecțiunea. Căci atunci în lumea anorganică nu va mai exista nici o forță necunoscută, nici un efect care să nu apară ca fenomen al uneia dintre aceste forțe care s-a manifestat în anumite circumstanțe conform unei legi a naturii. Totuși o lege a naturii nu este niciodată decât o regulă surpriză pentru natură - regula după care aceasta procedează întotdeauna, în anumite circumstanțe determinate, de îndată ce ele sunt date. De aceea putem defini o lege a naturii ca „un fapt generalizat”; de unde se vede că o expunere exactă a tuturor legilor naturii nu ar fi decât un catalog de fapte foarte complet.



Observarea naturii în ansamblul său își găsește desăvârșirea în morfologie, care enumeră toate formele fixe ale naturii organice, care le compară și le coordonează. Ea are puține de spus despre cauza producerii existențelor particulare; ea se explică prin generație, care este aceeași pentru toate și care formează o teorie aparte; în unele cazuri foarte rare, cauza este *generatio oequivoca*. Acestei ultime categorii îi aparține și, la rigoare, modul în care gradele inferioare ale obiectității voinței, adică fenomenele fizice și chimice, se produc, iar expunerea condițiilor acestei produceri este tot sarcina etiologiei. Filosofia studiază în toate, prin urmare și în natură, numai generalul; forțele primordiale constituie aici obiectul său, și ea recunoaște în ele diferitele grade ale obiectivării voinței, care este esența intimă, substanța lumii - care nu este pentru filosofie, când ea face abstracție de substanță, decât reprezentarea subiectului. Dacă etiologia, în loc să pregătească drumul filosofiei și să-i confirme teoriile prin dovezi experimentale, își imaginează mai degrabă că scopul său este de a nega toate forțele primordiale, în afară de una, cea mai generală, impenetrabilitatea de exemplu, pe care ea crede că o înțelege în mod absolut, și după aceea, dacă ea încercă să raporteze la aceasta pe toate celelalte, ea își distruge propriul fundament și nu poate să ajungă decât la eroare; din acest moment, conținutul naturii este înlocuit cu forma, iar totul este pus pe seama influenței circumstanțelor și nimic pe seama esenței intime a lucrurilor. Dacă s-ar putea reuși folosind această metodă, atunci un calcul riguros ar fi suficient pentru a rezolva enigma lumii. Dar pășim pe această cale de îndată ce vrem să raportăm orice acțiune fiziologică „la formă și la amestec”, și astfel la electricitate, apoi aceasta la chimism, și chimismul la mecanicism. Această din urmă reducere a fost marea greșeală a lui Descartes și a atomiștilor, care raportau mișcarea corpurilor la ciocnirea unui fluid și calitățile lor la aranjare și forma atomilor, și care, apoi, căutau să explice toate fenomenele din natură drept simple fenomene ale impenetrabilității și ale coeziunii. Deși s-a revenit asupra acestor lucruri, unii oameni, în zilele noastre, procedează la fel; fiziologii-electricieni, chimiștii, mecaniciștii vor să explice absolut întreaga viață și toate funcțiile organismului prin „forma și amestecul” părților esențiale.

Faptul că scopul explicației fiziologice constă în a raporta viața organismului la legile generale pe care le studiază fizica se găsește exprimat în *Arhivele fiziologice* ale lui Meckel. La fel, Lamarck, în a sa *Filosofie zoologică* (vol. II, cap. III, pag. 16), considera viața ca

fiind simpla rezultantă a căldurii și a electricității: „Caloricul și materia electrică sunt perfect suficiente pentru a forma această cauză esențială a vieții”. Conform acestei afirmații, căldura și electricitatea ar fi chiar lucrul în sine, iar lumea animalelor și plantelor ar fi fenomenul lui. Ne putem da seama, la pagina 360 și următoarele din lucrarea citată, de întreaga absurditate a acestei teorii. Toată lumea știe că în ultimul timp toate aceste teorii atât de adesea ridiculizate au revenit cu multă îndrăzneală. Dacă le examinăm cu atenție, vedem că toate se bazează pe ipoteza că organismul nu este decât un agregat de fenomene fizice, de forțe chimice și mecanice, care, din întâmplare, îndreptându-se toate spre același punct, constituie organismul, care nu este decât un joc al naturii lipsit de sens. Dar atunci organismul unui animal sau al unui om nu ar mai fi privit din vedere filosofic - reprezentarea unei idei particulare, adică obiectivitatea imediată a voinței, la un grad mai mic sau mai ridicat de determinare, ci în el nu ar mai exista decât ideile care obiectivează voința în electricitate, în chimism, în mecanism; acesta ar fi deci compus din combinarea întâmplătoare a acestor forțe, în mod la fel de accidental precum figurile de oameni sau de animale au uneori nori sau stalactite. Vom vedea totuși imediat în ce măsură este permis și util să aplicăm organismului aceste explicații luate din fizică și din chimie; căci voi arăta că forța vitală întrebuințează și se folosește în mod indubitabil de forțele naturii anorganice, dar că nu ele o compun, la fel de puțin cum fierarul se compune din nicovale și ciocane. Nici chiar viața vegetală, care este atât de puțin complicată, nu se poate explica prin ele, de exemplu prin capilaritate și endosmoză; cu atât mai puțin se poate explica astfel viața animală. Considerația următoare va avea drept rezultat faptul că ne-o va facilita pe aceea pe care tocmai am anunțat-o și a cărei expunere nu este ușoară.

Conform a tot ceea ce am spus, știința naturii greșeste atunci când vrea să raporteze cele mai înalte grade ale obiectivității voinței la cele mai mici; căci a desconsidera sau a interpreta în mod greșit forțele naturale primordiale și care există prin ele însele este o greșală la fel de mare ca aceea de a presupune fără nici un rost forțe particulare acolo unde nu există decât manifestare a unor forțe deja cunoscute. Kant are mare dreptate când spune că este o nebunie să credem în posibilitatea existenței unui „Newton al firului de iarbă”, adică a unui om care ar raporta firul de iarbă la manifestări ale forțelor fizice sau chimice a căror concretizare accidentală ar fi el: care, cu alte cuvinte, l-ar reduce la a nu fi decât un simplu joc al naturii în care nu ar apărea

nici o idee specială, adică unde voința nu s-ar manifesta în mod direct la un grad ridicat și determinat, ci exact așa cum se manifestă ea în fenomenele naturii anorganice, oferind în mod accidental forma sa actuală. Scolasticii, care nu ar fi admis niciodată un procedeu de acest gen, ar fi spus pe bună dreptate că aceasta ar însemna să negăm în totalitate *forma substantialis* și că o coborâm la *forma accidentalis*. Căci forma substanțială a lui Aristotel desemnează exact ceea ce numesc eu grad de obiectivare a voinței în obiecte. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere că, în toate ideile, adică toate forțele naturii anorganice și toate formele naturii organice, se regăsește una singură și aceeași voință care se manifestă, altfel spus care intră în forma reprezentării, obiectivitatea. Unitatea ei trebuie să se recunoască după aerul de înrudire intimă pe care îl au toate manifestările sale. În cel mai înalt grad al obiectității sale, în care fenomenul apare mai clar, în regnul vegetal și în regnul animal, ea se manifesta prin analogia tuturor formelor, prin tipul fundamental, care se regăsește în toate fenomenele; tocmai cu ajutorul acestui principiu a fost creat în Franța, în prezent, un excelent sistem zoologic, și tocmai acest principiu ne este prezentat de anatomia comparată drept acela care constituie „unitatea de plan, uniformitatea elementului anatomic” Naturaliștii școlii lui Schelling s-au ocupat în mod deosebit să demonstreze acest principiu; ei au făcut cel puțin eforturi laudabile în acest sens și și-au dobândit prin aceasta un merit, deși, în multe cazuri, goana lor după analogii a degenerat în subtilități. Însă ei au evidențiat bine înrudirea generală care există între ideile naturii anorganice, de exemplu între electricitate și magnetism, a căror identitate a fost constatată mai târziu, între atracția chimică și gravitație etc. În special ei au remarcat că polaritatea, adică diviziunea unei forțe în două acțiuni calitativ diferite și opuse, și care încearcă să se unească, forța care se manifesta în cea mai mare parte a timpului în spațiu printr-o acțiune care pornește din același punct în direcții opuse, este tipul fundamental al aproape tuturor fenomenelor naturii, de la magnet și cristal până la om. În China, această teorie este prezentă din timpurile cele mai străvechi, în mitul opoziției dintre Yin și Yang. Cum toate obiectele lumii sunt obiectitatea unei singure și aceleiași voințe, adică sunt identice în esența lor, nu numai că trebuie să existe o analogie incontestabilă între ele, nu numai că trebuie să descoperim în cel mai puțin perfect urma, indiciul și într-un fel principiul a ceea ce urmează imediat ca mai perfect, ci, în plus, dat fiind că toate aceste forme aparțin lumii numai ca reprezentare, putem presupune că în aceste

forme, care sunt adevăratul schelet al lumii vizibile, adică al lumii în spațiu și în timp, trebuie să putem găsi tipul fundamental, vestigiul, germeul a tot ceea ce umple aceste forme. Se pare că sentimentul neclar al acestui adevăr este cel care a dat naștere cabalei, filosofiei în întregime matematice a pitagoricienilor și celei a chinezilor în Y-King. La fel, în școala lui Schelling, pe lângă eforturile făcute pentru a găsi analogii între toate fenomenele din natură, găsim și câteva încercări, nereușite este adevărat, de a deduce legile naturii din simplele categorii de spațiu și de timp. Dar pentru moment nimeni nu poate ști dacă într-o bună zi un om de geniu nu va reuși cumva să ducă la bun sfârșit încercările întreprinse în această dublă direcție.

Dacă, acum, avem limpede în minte diferența care există între fenomen și lucrul în sine, și prin urmare dacă identitatea voinței obiectivate în toate ideile nu se poate niciodată transforma (pentru că ea are grade determinate ale obiectității sale) în identitate a ideilor particulare în care ea apare; dacă atracția chimică sau electrică nu se poate reduce niciodată la atracția prin gravitație, chiar și când se cunoaște profunda lor analogie, și deși prima poate fi privită ca fiind cealaltă cu o putere superioară; de asemenea, orice ar dovedi analogia de structură, dacă nu putem confunda și identifica speciile, dacă nu putem explica pe cele mai perfecte ca fiind variații ale celor mai puțin perfecte; dacă, în sfârșit, funcțiile fiziologice nu pot niciodată să se reducă la procese fizice sau chimice, putem totuși considera ca foarte verosimil, tot ce vom spune, pentru a justifica folosirea acestui procedeu, în anumite limite.

Când, printre manifestările voinței, care aparțin gradelor celor mai scăzute ale obiectivării sale, adică lumii anorganice, unele intră în conflict între ele, pentru că fiecare încercă - conform principiului cauzalității - să acapareze materia dată, din acest conflict apare fenomenul unei idei superioare care le învinge pe toate celelalte mai imperfecte care existau înainte, dar în așa fel încât să lase să subziste esența lor ca subordonată sau să nu preia decât ceea ce este analog; acest procedeu nu este comprehensibil decât în virtutea identității care se manifestă în toate ideile și în virtutea aspirației sale spre o obiectivare din ce în ce mai ridicată. Vedem, de exemplu, în solidificarea oaselor o stare evident analogă cu cristalizarea care domină la origini în oxidul de calciu, deși osificarea nu poate fi niciodată redusă la o cristalizare. Analogia se manifestă mai slab în solidificarea cărnii. De asemenea, la fel, amestecul de sucuri, în corpul animalelor, ca și secreția sunt o stare analogă cu amestecul de

reparare chimică, căci, și în acest caz, acționează legile chimiei, dar subordonate, modificate, dominate de o idee superioară; de aceea forțele chimice singure, în afara organismului, nu produc niciodată asemenea sucuri, dar

*Encheiresis naturae nennt es die Chemie;<sup>1</sup>  
Spottet ihrer selbst, und weiss nicht wie.*

(Faust)

Ideea cea mai perfectă care învinge în această luptă ideile inferioare dobândește prin aceasta un nou caracter, împrumutând de la ideile învinse un grad de analogie de o putere superioară. Voința se obiectivează într-un mod mai comprehensibil; și atunci se formează, mai întâi prin generație echivocă și mai apoi prin asimilare la germenul existent, seva organică, planta, animalul, omul. Astfel, din lupta dintre fenomenele inferioare rezultă fenomenul superior, care le înghite pe toate, dar care în același timp realizează aspirația lor constantă spre o stare mai înaltă. - Aici deci, este deja locul potrivit pentru legea: *Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*.

Aș vrea, dacă este posibil, să expun suficient de clar aceste idei pentru a înlătura confuzia care le însoțește; dar mă bazez pe reflecțiile proprii ale cititorului pentru a-mi veni în ajutor, în cazul în care nu aș fi înțeles sau aș fi rău înțeles. - Potrivit punctului nostru de vedere, se vor putea constata fără îndoială, în organism, urmele a tot felul de acțiuni fizice sau chimice, dar niciodată organismul nu va putea fi explicat prin ele; căci el nu este un fenomen produs prin acțiunea combinată a acestor forțe, adică accidental, ci o idee superioară care și-a supus toate celelalte idei inferioare printr-o asimilare victorioasă, pentru ca această voință unică ce se obiectivează în orice idee, tinzând mereu spre cea mai înaltă obiectivare posibilă, părăsește aici gradele inferioare ale fenomenului său, după conflictul lor, pentru a apărea cu atât mai energică pe o treaptă superioară. Nu există victorie fără luptă; ideea superioară, sau obiectivare a voinței, nu se poate produce decât învingându-le pe cele inferioare, și ea trebuie să înfrângă rezistența acestora, care, deși aduse la starea de sclav, aspiră în continuare să-și manifeste esența într-un mod independent și complet. Așa cum magnetul care ridică o bucată de fier pornește o luptă crâncenă cu

<sup>1</sup> „Dar chimia numește aceasta *encheiresis naturae*, fără să bănuiască că își râde singură de ea.” (n.a.)

gravitația, care, ca obiectivarea cea mai slabă a voinței, are un drept primordial asupra materiei acestui fier - luptă în care magnetul se fortifică, pentru că rezistența fierului cere din partea sa un efort mai mare, la fel, ca orice alt fenomen al voinței, cel care apare în organismul uman duce o luptă continuă împotriva nenumăratelor forțe fizice și chimice care, în calitatea lor de idei inferioare, au drepturi anterioare asupra aceleiași materii. Iată de ce cade brațul care a fost ținut ridicat câțva timp învingând gravitația. Tot de aici provin și întreruperile atât de frecvente ale sentimentului de bună dispoziție pe care îl dă sănătatea, care exprimă victoria ideii, obiectivată într-un organism conștient, asupra legilor fizice și chimice care guvernau la origine sucurile corpului, chiar și aceste întreruperi sunt întotdeauna însoțite de o anume indispoziție mai mult sau mai puțin pronunțată, care rezultă din rezistența acestor forțe, și în virtutea căreia partea vegetativă a vieții noastre este afectată în mod constant de o ușoară suferință.

Astfel se explică și de ce digestia slăbește toate funcțiile animale, având în vedere că ea acaparează întreaga forță vitală pentru a înfrânge, prin asimilare, forțele naturale chimice. Tot de aici provine povara vieții fizice, nevoia de somn și în sfârșit necesitatea morții, căci aceste forțe naturale subjugate, favorizate în cele din urmă de circumstanțe, smulg organismului obosit de înseși victoriile sale continui materia pe care acesta le-a răpit-o și reușesc să-și manifeste nestânjenite propria lor natură. Prin urmare, putem spune, de asemenea, că orice organism nu reprezintă ideea a cărei imagine este decât după ce a dedus partea din acțiunea sa pe care trebuie să o folosească pentru a învinge ideile inferioare cu care se luptă pentru materie. Se pare ca Jacob Boehm a avut un vag sentiment al acestui lucru atunci când afirmă undeva că toate corpurile oamenilor și animalelor, și chiar toate plantele, sunt pe jumătate moarte. După cum organismul va reuși mai mult sau mai puțin complet să triumfe asupra forțelor naturale care exprimă gradele inferioare ale obiectității voinței, el va ajunge la o exprimare mai mult sau mai puțin perfectă a propriei sale idei, adică se va îndepărta sau se va apropia de idealul de care, în fiecare domeniu, este legată frumusețea.

Astfel, peste tot în natura, vedem luptă, înfruntare și alternativă de victorie, și astfel ajungem să înțelegem mai clar ruptura voinței de ea însăși. Fiecare grad de obiectivare a voinței lupta cu celălalt pentru materie, pentru spațiu și pentru timp. Materia trebuie să-și schimbe în permanență forma, deoarece fenomenele mecanice, fizice, chimice și

organice, urmând firul conducător al cauzalității, și grăbite să-și facă apariția, se luptă cu obstinație să o câștige pentru a-și manifesta în ea fiecare idea sa. Putem urmări această luptă în întreaga natură; dar ce spun eu? ea nu exista decât prin natură: *ει γαρ μη ην το νειχος εν τοις πραγμασιν, εν αν ην απαντα, ως φησιν Έμπεδοχλης* această luptă nu este ea însăși decât manifestarea acestei rupturi dintre natură și ea însăși. În lumea animală, această luptă izbucnește în modul cel mai semnificativ; această lume se hrănește cu plante și fiecare individ servește drept hrană și drept pradă pentru altul; cu alte cuvinte, fiecare animal trebuie să abandoneze materia prin care se reprezenta idea sa, pentru ca altul să se poată manifesta, căci o creatură vie nu-și poate întreține viața decât pe seama alteia, astfel că voința de a trăi se reface în mod constant din propria sa substanță și, sub diversele forme pe care le îmbracă, constituie propria sa hrană. În sfârșit, specia umană, care a reușit să și le supună pe toate celelalte, consideră natura ca o imensă fabrică ce răspunde satisfacerii nevoilor sale și sfârșește prin a manifesta în ea, așa cum vom vedea în Cartea a IV-a, și acesta în modul cel mai evident, această ruptură a voinței; de acum se verifică adagiul *homo homini lupus*. Dar pentru moment, vom recunoaște aceeași luptă, aceeași dominație asupra gradelor inferioare ale obiectivității voinței. Multe insecte (în special ihneumonele) își depun ouăle pe pielea și chiar în corpul larvelor altor insecte, a căror distrugere lentă va fi primul act al germenului care va apărea. Tânărul polip cu tentacule care iese din cel bătrân ca o ramură, și de care se separă ulterior, se luptă cu aceasta, când este încă legat de el, pentru prada care poate să apară, încât și-o smulg unul altuia din gură. (Trembley, *Polypod.*, II, pag. 110, și III, pag. 165). În această privință, furnica-buldog din Australia prezintă un exemplu frapant: când este tăiată în două, se iscă o luptă între cap și coadă; capul începe să muște coada, care se apără curajoasă cu acul împotriva mușcăturilor; lupta poate dura și o jumătate de oră, până la moartea completă, nuanai dacă alte furnici nu iau cele două părți. Faptul se repetă de fiecare dată. (*Galignani's Messenger*, 17 nov. 1855). Pe malul râului Missouri poate fi văzut adesea un stejar enorm atât de înfășurat și sugrumat de o liană uriașă, încât sfârșește prin a muri ca sufocat. Același lucru se produce, la niveluri mai scăzute, de exemplu atunci când, prin asimilare organică, apa și carbonul se transforma în seva vegetală, sau când vegetalul și pâinea se transformă în sânge; peste tot, în sfârșit, unde se produce secreția animală, care constrânge forțele chimice să nu se manifeste decât printr-o acțiune subordonată. La fel stau

lucrurile și în regnul anorganic, când două cristale în curs de formare se întâlnesc, ele se încurcă reciproc, în așa măsură încât nu-și mai pot arăta forma pură a cristalizării lor, fiecare dintre grupele de molecule oferind imaginea acestei lupte a voinței la un grad atât de scăzut de obiectivare; sau când magnetul impune fierului magnetismul său, pentru a manifesta în el, la rândul său, ideea sa, sau când galvanismul înfrânge afinitățile electice, descompune compuşii cei mai stabili și suprimă în așa măsură legile chimice încât acidul unei sări descompuse la polul negativ se duce la polul pozitiv, fără a se putea alia cu alcalii prin care trebuie să treacă, fără chiar a putea să înroșească hârtia de turnesol care a fost pusă în calea sa. Aceasta se repetă în general în raportul pe care îl suferă un corp ceresc central cu planeta sa; aceasta, deși se află sub dependența absolută a celui dintâi, rezistă constant, la fel ca forțele chimice în organism; de aici rezultă această opoziție permanentă între forța centrifugă și forța centripetă, care întreține mișcarea în sistemul universului; și ea este o expresie a acestei lupte generale de care ne ocupăm și care este în mod esențial proprie caracterului voinței.

Deoarece orice corp poate fi considerat drept fenomenul unei voințe, iar voința se prezintă în mod necesar ca o tendință, starea primordială a oricărui corp ceresc condensat în sfera sa nu poate fi repausul, ci mișcarea, tendința de a progresa, fără oprire și fără țel, în spațiul infinit. Ceea ce nu contrazice cu nimic nici legea inerției, nici legea cauzalității; căci, după prima, materia ca atare, fiind indiferentă la repaus și la mișcare, starea sa primordială poate la fel de bine să fi fost una sau alta. De aceea dacă o găsim în mișcare, nu avem voie să întrebăm care este cauza mișcării inițiale; la fel, găsind-o imobilă, nu vom avea dreptul să admitem o stare anterioară de mișcare și să întrebăm de ce aceasta a încetat. Nu există deci nici un motiv să căutăm un impuls primordial al forței centrifuge; dar, după ipoteza lui Kant și a lui Laplace, ea este, în planete, un rest al rotației primordiale a corpului ceresc central, care își continuă rotația și zboară în același timp înaintea sa, în spațiul nemărginit, sau poate circulă în jurul unui soare mai mare, invizibil pentru noi. Conform acestor considerații, astronomii bănuiesc existența unui soare central, ei au observat de asemenea îndepărtarea progresivă a întregului nostru sistem solar, și poate chiar a ansamblului grupului stelar căruia îi aparține soarele; putem conchide de aici o deplasare generală a tuturor stelelor fixe, inclusiv soarele central, ceea ce, în spațiul infinit, își pierde orice semnificație (căci mișcarea nu se distinge de repaus în spațiul absolut)



și exprimă, așa cum le-am văzut deja exprimându-se direct prin acțiune și printr-o urmărire fără țință, acest neant această absență fără sfârșit, pe care concluzia cărții de față ne va face să le recunoaștem în mod constant în aspirațiile voinței, oricare ar fi fenomenele sale; de unde rezultă și faptul că spațiul infinit și timpul infinit trebuie să constituie formele cele mai generale și cele mai esențiale ale ansamblului reprezentărilor sale, a căror esență el o exprimă în întregime. - Putem, în sfârșit, să recunoaștem lupta pe care am văzut-o între toate manifestările voinței, în domeniul materiei pur și simplu, considerate ca atare, așa cum esența fenomenului său a fost foarte bine explicată de Kant, ca o forță de atracție și de respingere; astfel, existența sa nu este deja decât o luptă între două forțe opuse. Să scoatem din materie toate diferențele chimice sau să ne imaginăm că am ajuns atât de departe în lanțul cauzelor și al efectelor încât orice diferență chimică a dispărut; vom găsi materia pur și simplu, lumea redusă la situația de a nu mai fi decât un cerc, pradă unei lupte între forța de atracție și forța de respingere, prima acționând ca gravitație, care vine din toate părțile spre centru. cea de a doua acționând ca impenetrabilitate, care se opune celeilalte, fie soliditate, fie elasticitate, acțiune și reacțiune perpetuă care poate fi considerată drept obiectivitatea voinței la gradul său cel mai mic și care deja, aici, îi exprimă caracterul.

Astfel, am văzut, la gradul cel mai de jos, voința prezentându-se, precum o forță oarbă, ca o acțiune misterioasă și inexorabilă, departe de orice conștiință imediată. Aceasta este specia cea mai simplă și cea mai slabă dintre obiectivările sale. Ca forță oarbă și acțiune inconștientă, ea se manifestă în orice natură anorganică, în orice forță primordială, ale căror legi fizice și chimice au rolul de a căuta să le cunoască, și dintre care fiecare ne apare în milioane de fenomene cu totul asemănătoare și regulate, neavând nici o urmă de caracter individual; ea se multiplică în spațiu și în timp, adică „principiul individuației”, ca o imagine în pereții unei cupe.

Tot mai evidente pe măsură ce se ridică din grad în grad în obiectivarea sa, voința acționează totuși și în regnul vegetal, unde legătura dintre fenomene nu mai este, la drept vorbind, o cauză, ci o excepție; ea este absolut inconștientă, asemănător unei forțe obscure. O regăsim și în partea vegetativă a fenomenelor animale, în producerea și dezvoltarea fiecărui animal, ca și în întreținerea economiei sale interne; și aici, simplele excitații determină manifestarea ei. Gradele din ce în ce mai ridicate ale obiectivității

voinței conduc în final în punctul în care individul, care reprezintă ideea, nu-și mai poate procura, prin simpla mișcare rezultată dintr-o excitație, hrana pe care trebuie să și-o asimileze; căci trebuie numaidecât ca vreo excitație de acest gen să intervină și dintre toate, în cazul de față, hrana este în mod special indicată: diversitatea mereu crescândă a fenomenelor individuale provoacă o asemenea mulțime și o asemenea îngrămădeală, încât ele se încurcă reciproc și șansa, de la care individul pus în mișcare printr-o simplă excitație este condamnat să-și aștepte hrana, ar deveni în acest caz prea puțin favorabilă. Animalul, de îndată ce iese din ou sau din pântecul mamei sale, trebuie să fie în stare să caute și să aleagă elementele hranei sale. De aici decurge necesitatea locomoției determinată de motive și, pentru aceasta, aceea a cunoașterii, care intervine, în acest grad de obiectivare a voinței, ca un auxiliar, ca o *μῆχωνη* indispensabilă pentru conservarea individului și perpetuarea speciei. Ea apare, reprezentată de creier sau de un ganglion mare, ca orice altă tendință sau destinație a voinței, când ea se obiectivează, este reprezentată de un organ, adică se manifestă percepției sub forma unui organ<sup>1</sup>.- Dar, de îndată ce acest auxiliar sau *μῆχωνη* a intervenit, lumea ca reprezentare se ivește deodată, cu toate formele sale de obiect și de subiect, de timp, de spațiu, de pluralitate și de cauzalitate. Lumea se manifestă atunci sub a doua sa față. Până acum ea era numai *voință*, acum ea este și *reprezentare*, obiect al subiectului care cunoaște. Voința, care își dezvoltă mai înainte acțiunea, în întuneric, cu o siguranță infailibilă, ajunsă la acest grad, și-a luat o torță, care îi era necesară pentru a înlătura dezavantajul rezultat, pentru fenomenele sale cele mai perfecte, din supraabundența și varietatea lor. Siguranța, regularitatea impecabilă cu care ea acționa, atât în lumea anorganică, cât și în regnul vegetal, în calitate de tendință oarbă, provine din faptul că, la început, ea acționa singură, fără ajutorul dar și fără necazurile pe care i le aduce o lume nouă cu totul diferită, aceea a reprezentării; deși reflecta esența însăși a voinței, această lume are totuși o cu totul altă natură și intervine acum în înlănțuirea fenomenelor sale.

Aici se oprește infailibila siguranță a voinței. Animalul este deja expus la iluzie, la aparență. Dar el nu are decât reprezentări intuitive; el este lipsit de concepte, de reflecție, este legat de prezent, incapabil

A se vedea capitolul XXII din Supliment și, în lucrarea mea *Voința natura*, pag. 55 și urm. și 70-79 din ediția I. sau pag. 46 și urm., ca și 63-72 din ediția a II-a. (n.a.)

să prevadă viitorul. - În multe cazuri, se pare că această cunoaștere lipsită de rațiune nu este suficientă pentru scopul pe care îl urmărește el și are nevoie de un auxiliar; căci acest fenomen foarte curios, în care acțiunea oarbă a voinței-și aceea care este luminată de cunoaștere împietăză în mod frapant una asupra domeniului celeilalte, ni se prezintă îmbrăcând două forme diferite de manifestare. Iată-o pe prima: printre actele animalelor conduse de cunoașterea intuitivă și de motivele care derivă din aceasta, găsim și acte care sunt lipsite de așa ceva, care, prin urmare, se produc cu necesitatea unei voințe care acționează orbește. Celălalt caz, opus primului, se prezintă când lumina cunoașterii pătrunde în laboratorul voinței oarbe și luminează funcțiile vegetative ale organismului uman; așa stau lucrurile în cazul lucidității magnetice.

În sfârșit, acolo unde voința a ajuns la cel mai înalt grad al său de obiectivare, cunoașterea de care animalele sunt capabile nu mai este suficientă cunoaștere pe care ele o datorează intelectului, căruia simțurile îi furnizează datele obținute de ele și care prin urmare este o simplă intuiție, în întregime îndreptată spre prezent. Omul, această creatură complicată, multiplă ca aspect, plastică, eminentă plină de nevoi și expusă la nenumărate pericole, trebuie, pentru a rezista, să fie luminat de o dublă cunoaștere: intuiției simple trebuie să i se adauge, ca să spunem așa, o putere mai mare a cunoașterii intuitive, o reflexie a acesteia, într-un cuvânt rațiunea, facultatea de a crea concepte. O dată cu ea apare reflecția, care cuprindea imaginea viitorului și a trecutului, și, ca urmare, meditația, prudența, facultatea de a prevedea, de a se comporta independent față de prezent, în sfârșit deplină și întreaga conștiință a deciziilor voinței, ca atare. Mai sus am văzut că odată cu simpla cunoaștere intuitivă se născuse, deja posibilitatea aparenței și a iluziei și că de îndată ce infailibilitatea pe care o avea mai înainte voința, în acțiunea sa inconștientă și oarbă, dispărea. Ca urmare, instinctul și aptitudinile iscusite, manifestări inconsistente ale voinței, care se încadrează de altfel între manifestările însoțite de cunoaștere, deveneau necesare. O dată cu apariția rațiunii, această siguranță, această infailibilitate (care, cealaltă extremă, în natura anorganică, apare cu un caracter de riguroasă regularitate) dispare aproape în întregime; instinctul dispare complet; circumspecția, care trebuie să țină loc de orice, produce (așa cum am văzut în Cartea întâi) ezitarea și incertitudinea; eroarea devine posibilă și, în multe cazuri, împiedică obiectivarea adecvată a voinței prin acte. Căci, deși voința a luat deja în caracter o direcție determinată și invariabilă.

după care se manifesta ea însăși într-un mod înfașibil, când apar motivele, totuși eroarea poate să-i denatureze manifestările, motive iluzorii putând lua locul motivelor adevărate și anihilându-le<sup>1</sup> este, de exemplu, ceea ce se întâmplă când superstiția sugerează motive imaginare, motive care determină omul să se comporte într-un fel absolut opus modului în care voința sa s-ar manifesta în împrejurări identice. Agamemnon își sacrifică fiica; un avar dă de pomană din pur egoism, în speranța că într-o zi va primi înapoi de o sută de ori mai mult etc.

Cunoașterea, în general, atât rațională, cât și pur intuitivă, izvorăște deci din voință și aparține esenței gradelor celor mai înalte ale obiectivării sale, ca o pură *μηχανή*, un mijloc de conservare a individului și a speciei, la fel ca a oricărui organ al corpului. Aflată dintru început în slujba voinței și a îndeplinirii dorințelor ei, ea este aproape mereu gata să o servească; așa stau lucrurile la toate animalele și aproape la toți oamenii. Totuși vom vedea, în Cartea a III-a, cum la unii oameni cunoașterea se poate elibera din această servitute, poate arunca acest jug pentru a rămâne numai ea însăși, independentă de orice scop voluntar, ca pură oglindă a lumii; de aici provine arta. În sfârșit, în Cartea a IV-a, vom vedea cum acest fel de cunoaștere, când acționează împotriva voinței, poate determina dispariția acesteia, adică resemnarea care este scopul final, esența intimă a oricărui adevăr și a oricărei sfințenii, și eliberarea lumii.

## § 28

Am studiat numărul mare și varietatea fenomenelor în care se obiectivează voința; am văzut, de asemenea, lupta lor permanentă și implacabilă. Totuși, în continuarea considerațiilor pe care le-am prezentat până acum, am constatat că voința însăși, ca lucru în sine, nu este deloc implicată în multiplicitatea și diversitatea lor. Varietatea ideilor (platoniciene), adică gradele de obiectivare, mulțimea de indivizi în care fiecare dintre ele se manifestă, lupta dintre forme și materie, toate acestea nu privesc voința, ci nu sunt decât un procedeu și o modalitate prin care ea se obiectivează, și nu au, prin urmare, decât o relație mediată cu ea. Prin această relație, elementele menționate, în ce privește reprezentarea, aparțin exprimării esenței

---

De aceea scolasticii spuneau pe bună dreptate: „*Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*” Vezi Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXIII, sect. 7 și 8.

sale. Așa cum o lanternă magică arată imagini numeroase și multiple, deși nu există decât o singură flacăra care le luminează. Ia fel, în multiplicitatea fenomenelor care umple lumea unde ele se suprapun sau se alungă reciproc ca succesiune de evenimente, numai voința singură se manifestă; ea este aceea căreia toate aceste fenomene îi constituie vizibilitatea, obiectitatea, ea este aceea care rămâne imuabilă în mijlocul tuturor variațiilor; numai ea este lucrul în sine; iar orice obiect este manifestarea - fenomen, ca să vorbim în limba lui Kant.

Deși, în om, voința, ca idee (platoniciană), își găsește obiectivarea cea mai limpede și mai perfectă, totuși ea singură nu este suficientă pentru a-și manifesta esența. Ideea de om avea nevoie, pentru a se manifesta, în întreaga sa valoare, să nu se exprime singură și separată; ci ea trebuie să fie însoțită de seria coborâtoare a gradelor prin toate formele animale, trecând prin regnul vegetal pentru a ajunge până la materia anorganică; aceste grade formează un tot și se unesc pentru obiectivarea completă a voinței; ele sunt presupuse de ideea de om, așa cum florile presupun frunzele copacului, ramurile, trunchiul și rădăcina; ele formează o piramidă al cărei vârf este omul. De aceea dacă vă plac comparațiile, se poate spune că fenomenul lor îl însoțește pe cel al omului într-un mod la fel de necesar ca acela în care lumina este însoțită de gradații de tot felul ale penumbrei prin care ea trece pentru a se pierde în întuneric. Le putem numi, de asemenea, ecoul omului și să spunem: animalul și planta sunt cvinta și terța minore ale omului, iar regnul anorganic este octava sa inferioară. Întregul adevăr al acestei ultime comparații nu va fi destul de clar pentru noi decât după ce, în cartea următoare, vom fi încercat să aprofundăm semnificația muzicii. Vom vedea atunci cum melodia, care se desfășoară sub încătușarea tonurilor înalte și agile, trebuie, într-un anumit sens, să fie considerată ca reprezentând încătușarea pe care reflecția o pune în viață și în pasiunile omului și cum, dimpotrivă, acompaniamentele libere (ca basul care scoate sunete grave), acompaniamente care completează în mod necesar armonia muzicală, reprezintă restul naturii animale și inconștiente. Vom vorbi despre aceasta la momentul potrivit, când nu vom mai fi expuși să fim bănuți de paradox. Dar această necesitate internă a obiectivității adecvate a voinței, inseparabilă din șirul gradelor manifestărilor sale, o găsim și în ansamblul acestor manifestări, exprimat printr-o *necesitate externă*; ea este aceea care face ca omul, pentru a exista, să aibă nevoie de animale, iar acestea, prin serii graduale, au nevoie unele de altele,

apoi și de plante, care la rândul lor au nevoie de pământ, de apă, de elementele chimice și de combinațiile lor, de planetă, de soare, de rotația și de mișcarea în jurul acestuia, de oblicitatea eclipticii etc., etc. În fond, rațiunea acestei stări de lucruri este faptul că voința trebuie să se hrănească din ea însăși, deoarece în afara ei nu este nimic, iar ea este o voință înfometată. De aici, această anxietate și această suferință care o caracterizează.

Astfel, cunoașterea unității voinței ca lucru în sine, în varietatea și multiplicitatea infinită a fenomenelor, este singura care ne dă adevărata explicație a acestei analogii minunate, și pe care nu o putem trece cu vederea, între toate producțiile naturii, a acestei asemănări de familie care le face să fie considerate ca variații ale aceleiași teme, care nu este dată. De asemenea, prin cunoașterea clară și profundă a acestei armonii, a acestei armonii, a acestei înlănțuiri esențiale a tuturor părților care constituie lumea, a acestei necesități a gradației lor pe care am analizat-o mai sus, ni se deschide o perspectivă adevărată și destul de clară asupra naturii intime și a semnificației incontestabilei finalități a tuturor produselor organice din natură, finalitate pe care o admitem și noi a priori în acest studiu și în această analiză.

Această adaptare finală oferă un dublu caracter; pe de o parte, ea este intimă, adică este o organizare a tuturor părților unui organism particular, făcută în așa fel încât disponibilitățile acestui organism și ale genului său să rezulte și să apară, în consecință, ca fiind scopul acestei organizări. Pe de altă parte, această adaptare este exterioară, adică este o relație a naturii anorganice cu natura organică în general, sau, de asemenea, a unor părți ale naturii între ele, care face posibilă conservarea ansamblului naturii organice sau a câtorva specii particulare. De aceea, conchidem că această relație este un mijloc pentru a atinge acest scop.

Finalitatea internă este legată de analiza noastră precedentă în modul pe care îl redăm în continuare. Deoarece, conform celor spuse mai sus, întreaga varietate a formelor din natură și multiplicitatea indivizilor nu privește cu nimic voința, ci numai obiectivitatea sa și forma acesteia, rezultă în mod necesar că ea este indivizibilă și subzistă integral în fiecare fenomen, deși gradele obiectivării sale, ideile (platoniciene), sunt foarte variate. Putem, pentru a facilita înțelegerea, să considerăm aceste idei diferite drept acte izolate și simple în sine ale voinței, în care esența să se manifeste mai mult sau mai puțin; dar indivizii sunt la rândul lor manifestări ale ideilor și,

prin urmare, ale acestor acte, în timp, în spațiu și în multiplicitate. - Un asemenea act (sau o asemenea idee) își păstrează deci, la gradele cele mai coborâte ale obiectității sale, unitatea, chiar și în fenomen; în timp ce în gradele cele mai înalte el are nevoie, pentru a se manifesta, de o serie întreagă de stări și de dezvoltări în timp, care, toate, la un loc, constituie expresia esenței sale. Astfel, de exemplu, ideea care se manifestă într-o forță naturală oarecare nu are totdeauna decât o manifestare simplă, deși această manifestare poate să varieze în funcție de natura relațiilor exterioare; altfel nu i-ar putea fi dovedită nici măcar identitatea, căci acest lucru nu se poate face decât prin eliminarea varietății care rezultă numai din relațiile exterioare. Astfel cristalul nu are decât o manifestare de existență, care este cristalizarea sa, iar aceasta își găsește la rândul ei expresia cu totul perfectă și desăvârșită în această formă întărită, cadavru al acestei vieți momentane. Planta deja nu exprimă dintr-o dată și printr-o manifestare simplă ideea al cărei fenomen este, ci printr-o succesiune de dezvoltări organice în timp. Animalul nu numai că își dezvoltă, la fel, organismul într-o succesiune adesea foarte variată de stări (metamorfoze), dar această formă însăși, deși fiind deja obiectitatea voinței în acest grad, nu este totuși suficientă pentru a da o expresie completă a ideii sale; aceasta se desăvârșește mult mai bine în acțiunile animalului unde caracterul său empiric, care este același în întreaga specie, se exprimă și dă pentru prima dată manifestarea completă a ideii, în care el presupune, dat ca bază, un organism determinat. În cazul omului, fiecare individ are deja caracterul său empiric particular (așa cum vom vedea în Cartea a IV-a) până la suprimarea completă a caracterului specific, prin anihilarea oricărei voințe.

Ceea ce, prin dezvoltarea necesară în timp și prin fracționarea în acțiuni izolate, este recunoscut drept caracter empiric constituie, făcând abstracție de această formă temporală a fenomenului; *caracterul intelectual*, după expresia lui Kant, care, evidențiind această distincție și instituind raportul între libertate și necesitate, adică între voința ca lucru în sine și manifestarea sa în timp, demonstrează într-un mod de o superioritate remarcabilă nemuritoarea utilitate a rolului său<sup>1</sup>. Caracterul intelectual coincide deci cu ideea

<sup>1</sup> Vezi *Critica rațiunii pure*: „Rezolvare a ideilor cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor cosmice”, pag. 560-586 din ediția a 5-a și pag. 532 și urm. din ediția I, și *Critica rațiunii practice*, ediția a 4-a, pag. 169-179. Ediția Rosenkranz, pag. 224 și urm. - Comparați dizertația mea *despre principiul rațiunii*, pag. 44. (n.a.)

sau mai bine zis cu actul de voință primordial care *se manifestă în idee*, în acest fel, nu numai caracterul empiric al omului, ci și cel al tuturor speciilor de animale și plante, chiar și cel al oricărei forțe primordiale a lumii anorganice poate fi privit ca manifestarea unui caracter intelectual, adică a unui act de voință indivizibilă existând în afara timpului. - Trebuie să semnalăm, în trecere, naivitatea cu care, prin doar forma sa, fiecare plantă își exprimă și pune în lumina întregul său caracter; tocmai prin aceasta fizionomiile plantelor sunt atât de interesante. Animalul, dimpotrivă, cere deja, dacă vrem să-l cunoaștem în conformitate cu esența sa, să fie studiat în actele și obiceiurile sale; în ce privește omul, acesta trebuie sondat și trebuie să i se smulgă secretul, căci rațiunea îl face eminent capabil de disimulare. Animalul este tot atât de simplu față de om pe cât planta este față de animal. La animal vedem voința de a trăi cumva mai ușor decât la om; la om, într-adevăr, cunoașterea care o maschează este atât de dezvoltată, facultatea de simulare o ascunde atât de bine, încât adevărata sa esență nu iese la lumină decât din întâmplare și numai în unele momente. În plante ea se arată cu totul nudă, dar și într-un mod mult mai puțin intens, ca un simplu și orb impuls către existență, lipsit de țel și de finalitate. Planta, într-adevăr, își manifestă întreaga existență de la prima vedere; pudoarea sa nu suferă deloc din pricina faptului că la ea părțile genitale, care la toate animalele se află în locul cel mai ascuns, se lasă văzute în mod liber în vârful său. Această inocență a plantelor provine din faptul că ele sunt lipsite de cunoaștere. Lipsa de moralitate constă nu în actul de voință, ci în actul de voință însoțit de cunoaștere. Fiecare plantă își arată din primul moment locul de baștină, climatul său și natura solului pe care ea s-a născut. De aceea este nevoie doar de puțină experiență pentru a recunoaște cu ușurință dacă o plantă exotică aparține zonei tropicale sau zonei temperate, dacă ea crește în apă, în ținuturi pietroase, în munți sau în landă. În plus, orice plantă indică și voința particulară a speciei sale și face mărturisiri care nu pot fi exprimate în nici o altă limbă.

Să revenim acum la chestiune și să aplicăm ceea ce am spus la studiul teleologic al organismelor, în măsura în care acest studiu interesează finalitatea lor internă. Dacă, în natura anorganică, ideea, care trebuie să fie considerată peste tot ca un act de voință unic, nu se manifestă decât tot într-un fenomen unic și întotdeauna identic, și dacă, prin urmare, putem spune că în acest caz caracterul empiric participă în mod imediat la unitatea caracterului intelectual, că



amândouă se confundă cumva, ceea ce face ca în natura organică să nu se poată arăta nici o finalitate interioră, dacă, dimpotrivă, grație șirului de dezvoltări succesive, condiționate în organisme de multiplicitatea părților diferite juxtapuse între ele, fiecare organism își exprimă ideea sa; dacă, în rezumat, suma fenomenelor caracterului empiric este înainte de toate, în organisme, o manifestare totală a caracterului intelectual, cu toate acestea, juxtapunerea necesară a părților și succesiunea dezvoltărilor nu împiedică deloc unitatea ideii care se manifestă și nici a actului voinței care se revelează; această unitate își găsește, dimpotrivă, expresia în relația și în înlănțuirea necesară a părților și în dezvoltările lor respective, conform legii cauzalității. Deoarece voința unică și indivizibilă, adică o voință perfect de acord cu ea însăși, se manifestă în ansamblul ideii la fel ca într-un singur act, rezultă că fenomenul său, deși se divide în părți și în modalități diferite, nu-i ilustrează mai puțin unitatea prin acordul constant dintre aceste modalități și părți, aceasta se întâmplă datorită unei relații și unei dependențe necesare a tuturor părților între ele; grație acestei relații, unitatea ideii este restabilită până și la nivelul fenomenului. Vedem deci că diferitele părți și funcții ale organismului se servesc reciproc cu mijloace și scopuri unele altora, dar că totuși organismul însuși este scopul lor comun și ultim. Ca urmare, dacă, pe de o parte, ideea, care de felul ei este simplă, se dispersează într-o multitudine de părți și de stări organice; dacă, pe de altă parte, unitatea ideii se restabilește prin mijlocirea legăturii necesare a tuturor părților și a tuturor funcțiilor, legătură care rezultă din raporturile reciproce de la cauză la efect, adică de la mijloc la scop, care există între ele, această stare de lucruri nu aparține deloc esenței voinței care se manifestă, considerată ca voință; și nici lucrului în sine, ci numai fenomenului său supus spațiului, timpului și cauzalității, adică simplelor expresii ale principiului rațiunii, formei fenomenului. Fărămișarea și reconstrucția ideii esențialmente una aparțin lumii private ca reprezentare, și nu lumii private ca voință. Această dublă operație rezultă din modul în care voința, la acest grad al obiectității sale, devine obiect, adică reprezentare. Dacă suntem pătrunși de sensul acestei expuneri poate puțin cam înflăcărare, vom dobândi o înțelegere cu adevărat exactă a doctrinei lui Kant, și anume aceea că finalitatea lumii organice ca și regularitatea lumii anorganice sunt introduse, în natură de intelectul nostru, prin urmare nu aparțin nici una nici cealaltă decât fenomenului, și nicidecum lucrului în sine. Admirația pe care o constatăm mai înainte, admirație trezită în noi de

regularitatea infailibilă și constantă a naturii anorganice, este în realitate identică cu aceea pe care ne-o inspiră finalitatea naturii organice; căci, și într-un caz și în celălalt, ceea ce ne uimește este faptul de a vedea unitatea primordială a ideii care, pentru nevoile reprezentării, a îmbrăcat forma pluralității și a diversității.<sup>1</sup>

Conform clasificării pe care am stabilit-o mai sus, să trecem acum la ceea ce se referă la al doilea fel de finalitate, sau finalitate externă, care se manifestă nu în economia internă a organismelor, ci în ajutorul, în sprijinul exterior pe care ele îl împrumută de la natura anorganică sau pe care și-l împrumută între ele; această finalitate își găsește aplicația generală și în expunerea pe care am făcut-o mai sus, căci lumea întreagă, cu toate fenomenele ei, este obiectivitatea voinței una și indivizibilă; lumea este ideea care se comportă față de celelalte idei la fel ca armonia față de vocile izolate; prin urmare, această unitate a voinței este datorare să se manifeste și în acordul fenomenelor sale între ele. Dar putem da o și mai mare limpezime spuselor noastre dacă privim mai îndeaproape manifestările acestei finalități exterioare, ale acestui acord al diferitelor părți ale naturii, această expunere va servi la o și mai bună punere în lumină a precedentei. Cea mai bună metodă pentru a face acest studiu este aceea de a avea în vedere următoarea analogie.

Caracterului fiecărui om, în măsura în care este individual și nu se reduce în întregime la cel al speciei, poate fi privit ca o idee particulară, corespunzând unui act particular de obiectivare a voinței. Acest act el însuși ar fi atunci caracterul său intelectual, iar fenomenul acestuia ar fi caracterul empiric. Caracterul empiric este complet determinat de caracterul intelectual, care este voință, voință fără rațiune, adică voință sustrasă ca lucru în sine principiului rațiunii, care este forma fenomenului. Caracterul empiric trebuie, în cursul existenței, să prezinte reflectarea caracterului intelectual și nu se poate comporta altfel decât o cere natura acestuia. Totuși această determinare nu cuprinde decât ceea ce este esențial, și nu și ceea ce este accidental în existența astfel reglată. Această parte accidentală depinde de determinarea exterioară a evenimentelor și a acțiunilor; acestea sunt materia pe care o îmbracă caracterul empiric pentru a se manifesta; ele sunt determinate de circumstanțe exterioare care produc motivele, asupra cărora caracterul acționează în conformitate cu natura sa; or, cum acestea pot fi foarte diverse, rezultă că în funcție

<sup>1</sup> Comparați *Voință în natură*, la sfârșitul paragrafului „Anatomie comparată” (n.a.)

de influența lor se constituie forma exterioară a manifestării caracterului empiric, adică forma precisă pe care o ia o existență în șirul faptelor sau în istorie. Această formă este susceptibilă de numeroase variații, deși partea esențială a fenomenului, altfel spus conținutul său, rămâne aceeași. Astfel, de exemplu, problema de a ști dacă se joacă pe nuci sau pe o coroană nu interesează deloc esența: dimpotrivă, aceea de a ști dacă se trișează sau se joacă cinstit privește esența, aceasta depinde de caracterul intelectual, cealaltă de influență exterioară. Așa cum o temă unică se poate prezenta sub mii de variații diferite, la fel un caracter unic se manifestă în mii de existențe foarte diverse. Dar oricât de variată ar fi influența exterioară, caracterul empiric care se manifestă într-o existență, indiferent de modul în care se comportă el, nu trebuie din această cauză să nu obiectiveze exact caracterul intelectual al existenței, conformând obiectivarea sa materiei date, adică circumstanțelor reale.

Trebuie să admitem ceva analog acestei influențe a obiectelor exterioare asupra cursului vieții (determinat în ce privește esența sa de către caracter) dacă vrem să ne explicăm în ce mod voința, în actul sau primordial de obiectivare, determină diferitele idei în care ea se obiectivează, adică diferitele figuri ale creaturilor de tot felul între care ea își repartizează obiectivarea sa și care efectiv trebuie să aibă în mod necesar, în fenomenul lor, raporturi reciproce. Trebuie să admitem că între toate aceste fenomene ale unei voințe unice s-a produs o adaptare, un acord general și reciproc; cu toate acestea, nu trebuie să introducem aici, cum vom vedea curând mai clar, nici o determinare de timp, deoarece ideea este în afara timpului. Prin urmare, fiecare fenomen a găsit de cuviință să se adapteze circumstanțelor în care se manifestă, și reciproc circumstanțele la fenomene, deși fenomenele ocupă în timp un loc mult mai recent; peste tot constatăm acest *consensus naturae*. Iată de ce fiecare plantă este pe potriva solului și climatului său, fiecare animal elementului său și prăzii care constituie hrana sa; animalul este de asemenea, într-o anumită măsură, apărât într-un fel sau altul de dușmanii săi naturali; ochiul este adaptat la lumină și la refrangibilitatea ei, plămânul și sângele la atmosferă, vezica înotătoare la apă, ochiul focii la apă și la aer, celulele cu apă din stomacul cămilei la uscăciunea deșerturilor africane, valul nautilului la curenții care îi împinge mica sa barcă și așa mai departe, până la exemplele cele mai speciale și mai uimitoare ale finalității exterioare.<sup>1</sup> Dar, în toate acestea, trebuie să

---

Vezi *Voință în natură*, paragraful intitulat „Anatomie comparată”

facem abstracție de toate relațiile de timp; relațiile de timp, într-adevăr, nu privesc decât fenomenul ideii, și nicidecum ideea însăși. Prin urmare, putem da acestei metode de explicare o valoare retroactivă și să admitem nu numai că fiecare specie s-a adaptat circumstanțelor preexistente, dar și că aceste circumstanțe preexistente ele însele au ținut seama ca să spunem așa de ființele care vor apărea într-o bună zi. Căci există numai o singură și unică voință care se obiectivează în lumea întreagă; ea nu cunoaște deloc timpul; căci timpul, această expresie a principiului rațiunii, nu are valoare nici pentru ea, nici pentru obiectitatea ei primordială, ideile, ci numai pentru modalitatea în care ideile sunt cunoscute de indivizi pieritori ei înșiși, adică pentru fenomenul ideilor. De aceea, în considerațiile de față asupra modului în care obiectivarea voinței se fragmentează în diferite idei, ordinea de consecuție în timp este cu totul fără importanță; să presupunem o idee al cărei fenomen, conform principiului cauzalității căruia îi este supus în calitate de fenomen, apare mai repede în șirul timpurilor, această idee nu are, efectiv, nici un avantaj asupra celeia al cărei fenomen apare mai târziu, aceasta din urmă, dimpotrivă, este tocmai obiectivarea cea mai perfectă a voinței, obiectivare la care obiectivările precedente au trebuit să se adapteze, așa cum ea însăși se adaptează celor care au precedat-o. Astfel, mișcarea planetelor, înclinația eclipticii, rotația Pământului, împărțirea în uscat și apă, atmosfera, lumina, căldura și toate fenomenele analoge, care sunt în natură ceea ce este în armonie nota fundamentală, s-au conformat cu precizie viitoarelor neamuri de ființe vii ale căror producători și sprijinitori trebuiau să fie. Solul se adaptează hranei plantelor, plantele la hrana animalelor, animalele hranei omului, și reciproc. Toate părțile naturii se întâlnesc pentru că în toate se manifestă o singură voință și curgerea timpurilor este complet străină obiectității sale primordiale, singura care este adecvată<sup>1</sup>, adică Ideilor. Astăzi, când speciile nu trebuie să se mai nască, ci numai să subziste, constatăm încă ici și colo această prevedere a naturii care se întinde până în viitor și care face, ca să spunem așa, abstracție de scurgerea timpurilor; este o adaptare a ceea ce există în prezent la ceea ce urmează abia să vină. De aceea pasărea construiește un cuib pentru puii pe care încă nu-i știe; la fel, castorul înalță o construcție al cărei scop îi este necunoscut; furnica, hamsterul, albinda adună provizii pentru iarna de care nu știe; păianjenul, furnica aripată pun, cu o șiretenie calculată, capcane

<sup>1</sup> Această expresie va fi definită în Cartea următoare. (n.a.)

pentru o pradă viitoare care le este încă necunoscută; insectele își depun ouăle în locurile în care viitoarea larvă își va găsi hrana viitoare. Când, în vremea înfloririi, floarea femelă de valisneria își desfășoară spirele tulpinii care o țineau până atunci pe fundul apei și icse astfel la suprafață, în chiar același moment floarea mascul se smulge de pe tulpina scurtă pe care creștea la fundul apei și, cu prețul vieții sale, urcă la suprafață; odată ajunsă aici, plutește în jurul florii femelă și o caută, aceasta, după fecundație, grație unei noi contracții a spirelor tale, revine în adâncuri unde se va forma fructul. Trebuie să mai cităm larva radaștei mascul, care, atunci când face gaură în lemn pentru metamorfoză, o face încă o dată mai mare decât larva femelă, pentru a avea loc pentru cleștii viitori. Instinctul animalelor este, în concluzie, cel mai bun exemplu pentru a limpezi teleologia restului naturii. Într-adevăr, instinctul este la fel ca oricare altă producție din sânul naturii; este o acțiune care pare a fi îndreptată spre un scop și care este complet lipsită de intenție. Căci, în teleologia naturii, atât exterioară, cât și interioară, ceea ce concepem ca fiind mijloc și scop nu este peste tot decât o manifestare, situată în timp și în spațiu și proprie modului nostru de cunoaștere, manifestare a unității voinței în acord cu ea însăși în aceste limite.

Dar uneori această adaptare reciprocă, această conformare a fenomenelor unele la altele, conformare ce provine din unitatea voinței, nu reușesc să facă să dispară conflictul despre care vorbește puțin mai înainte, care se traduce printr-o luptă generală în natură și care ține de esența voinței. Armonia nu se întinde decât în limitele în care este necesară existenței și subzistenței lumii și creaturilor, care, fără această armonie, ar fi pierit deja de mult. Iată de ce această armonie se mărginește să asigure conservarea și condițiile generale de existență a speciei, și nu a individului. Dacă așadar, grație armoniei și adaptării, speciile din lumea organică, forțele generale ale naturii din lumea anorganică coexistă unele cu altele și chiar își acordă reciproc sprijin, în schimb lupta intimă a voinței care se obiectivează în toate aceste idei se traduce în războiul pe viață și pe moarte războiul neîncetat pe care îl poartă indivizii acestor specii unii împotriva celorlalți și în conflictul permanent și reciproc al fenomenelor forțelor naturale; de altfel, am arătat deja acest lucru. Teatrul și miza acestei lupte este materia a cărei posesiune și-o dispută ele; timpul și spațiul, reunite în formă și cauzalitate, constituie la drept vorbind această materie, așa cum am văzut în Cartea întâi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La acest paragraf se referă capitolele XXVI și XXVII din Suplimente. (n.a.)

§ 29

Închei aici această a doua mare parte a lucrării mele; sper să fi reușit - atât cel puțin cât este posibil atunci când este exprimată pentru prima dată o gândire nouă, care ca urmare nu este încă debarasată complet de caracterele personale ale primului său autor - sper, spun, să fi reușit să dovedesc într-un mod cert că această lume, în care trăim și existăm, este în același timp și în întreaga sa ființare peste tot voință, peste tot reprezentare; că reprezentarea presupune deja, ca atare, o formă, aceea a obiectului și a subiectului, și că prin urmare ea este relativă; că, în sfârșit, dacă ne întrebăm ce mai rămâne, făcând abstracție de această formă și de toate acelea care îi sunt subordonate și care sunt exprimate prin principiul rațiunii, acest rest, considerat ca diferit din toate punctele (*toto genere*) de reprezentare, nu poate fi altul decât voința, adică lucrul în sine propriu-zis. Fiecare are conștiința că el însuși este această voință, voința constitutivă a ființei intime a lumii; fiecare, de asemenea, are conștiința ca el însuși este subiectul care cunoaște, a cărui lume întreagă este reprezentarea, această lume deci nu există decât în raport cu conștiința, care este suportul său necesar. Astfel, sub acest dublu raport, fiecare este el însuși lumea întreagă, microcosmosul; fiecare găsește în el cele două fețe ale lumii depline și întregi. Și ceea ce fiecare recunoaște ca propria sa esență este de asemenea esența lumii întregi a microcosmosului; astfel, lumea este la fel ca individul, peste tot voință, peste tot reprezentare, și, în afara acestor două elemente, nu mai rămâne nici un rest. Vedem astfel că filosofia lui Thales care studiază macrocosmosul se confundă cu aceea a lui Socrate care studiază microcosmosul; cele două subiecte ale lor, într-adevăr, sunt reduse la identitate. - Teoriile expuse în primele două cărți vor câștiga astfel în precizie ca și în soliditate în cele două cărți care urmează; în plus, multe dintre problemele pe care considerațiile noastre precedente le-au ridicat mai mult sau mai puțin clar își vor găsi acolo, sper, un răspuns satisfăcător.

Există totuși una dintre aceste probleme pe care trebuie să o examinăm separat, căci ea nu se pune decât dacă nu s-a înțeles precedentă noastră expunere; de altfel, ea poate servi la clasificarea acesteia. Iată-o: - Orice voință este voință a ceva; ea are un obiect, un scop al acțiunii sale; ce vrea deci această voință care ne este prezentată ca esența lumii în sine, și spre ce tinde ea? Această

grad al manifestărilor lucrului în sine, al voinței care nu este supusă principiului rațiunii. Singura conștiință generală de ea însăși pe care o are voința este reprezentarea totală, ansamblul lumii pe care ea o vede; lumea este obiectitatea sa,<sup>1</sup> manifestarea și oglinda sa; iar ceea ce ea exprimă din acest punct de vedere va face obiectul considerațiilor noastre ulterioare.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *Cartea a doua*, cap. XXVIII. (n.a.)

## **CARTEA A TREIA**

### ***LUMEA CA REPREZENTARE***

#### **AL DOILEA PUNCT DE VEDERE**

**REPREZENTAREA PRIVITĂ INDEPENDENT DE  
PRINCIPIUL RAȚIUNII**

**IDEA PLATONICIANĂ: OBIECTUL ARTEI**

ἴτι το μὲν αἰεὶ, γενεστὶν δὲ οὐχ ἔχον, καὶ τί το γιγνομένον μὲν καὶ  
ἀπολλύμεν – νόν, ὄντως δὲ οὐδεποτε ὄν·  
(ΠΛΑΤΩΝ)



După ce, în Cartea întâi, am studiat lumea în calitate de simplă reprezentare, de obicei pus în fața unui subiect, în cartea a doua am privit-o dintr-un alt punct de vedere; am descoperit că acest punct de vedere este cel al *voinței*; or, voința se manifestă numai ca fiind ceea ce constituie lumea, făcând abstracție de reprezentare; atunci, conform acestei noțiuni, am dat lumii privity în calitate de reprezentare următorul nume, care corespunde atât ansamblului său, cât și părților sale: *obiectitatea voinței*, ceea ce înseamnă: voința devenită obiect, adică reprezentare. Să ne amintim și de următorul lucru; o asemenea obiectivare a voinței este susceptibilă de grade numeroase, dar bine definite, care sunt măsura clarității și perfecționării crescânde cu care esența voinței se traduce în reprezentare, altfel spus se erijează ca obiect. În aceste grade am recunoscut deja mai înainte Ideile lui Platon, după cum ele sunt exact speciile definite, formele și proprietățile originare și imuabile ale tuturor corpurilor naturale, atât anorganice, cât și organice, sau forțele generale care se manifestă conform legilor naturii. Toate aceste Idei se manifestă într-o înfinitate de indivizi, de existențe particulare, pentru care ele sunt ceea ce este modelul pentru copie. Această pluralitate de indivizi nu este inteligibilă decât în virtutea timpului și a spațiului; nașterea și dispariția lor nu sunt inteligibile decât prin cauzalitate; or, în toate aceste forme, nu vedem altceva decât diferitele puncte de vedere ale principiului rațiunii, care este principiul ultim al oricărei limitări și al oricărei individuație, forma generală a reprezentării, așa cum se prezintă ea conștiinței individului ca individ. Ideea, dimpotrivă, nu se supune acestui principiu; de aceea ea este străină pluralității, ca și schimbării. În timp ce indivizii, nenumărații indivizi, în care ea se manifestă, sunt irevocabil supuși devenirii și morții, ea rămâne inalterabilă, unică și identică; pentru ea, principiul rațiunii nu are valoare. Totuși, în măsura în care subiectul își exercită facultatea de cunoaștere în calitate de individ, acest principiu este pentru el forma directoare a oricărei cunoașteri; rezultă că Ideile sunt complet străine sferei de cunoaștere a subiectului privit ca individ. De aceea, condiția necesară pentru ca Ideile să devină obiect al cunoașterii este suprimarea individualității în subiectul care cunoaște. În cele ce urmează, ne vom ocupa tocmai de detaliile, dezvoltările și explicațiile necesare asupra acestui aspect.

## § 31

Să facem totuși, în prealabil, o reflecție esențială. Iată mai întâi un aspect pe care sper să fi reușit să-l demonstrez în cartea precedentă; există, în filosofia lui Kant, o noțiune numită lucrul în sine, noțiune obscură și paradoxală, care a fost considerată, mai ales din cauza modului în care Kant a introdus-o (adică ajungând la concluzie pornind de la efect la cauză), drept piatră de încercare, drept latura slabă a filosofiei sale; or, acest lucru în sine, din momentul în care ajungem la el pe drumul cu totul diferit pe care am mers noi, nu este altceva decât voința luată în sfera sa lărgită și precisă în care, prin metoda indicată, noi am circumscris acest concept. Sper, în plus, că nimeni nu va mai ezita, după cele spuse mai înainte, să recunoască, în gradele determinate de obiectivare a acestei voințe care constituie existența în sine a lumii, ceea ce Platon numea Ideile eterne, sau formele imuabile, (εἰδῆ), aceste Idei care, recunoscute ca dogmă capitală, dar și cea mai confuză și mai paradoxală a doctrinei sale, au fost, secole de-a rândul, obiectul reflecției, al controversei, al batjocurii și al respectului unei mulțimi de spirite deosebite.

Iată așadar voința identificată, pentru noi, cu lucrul în sine; Ideea, de altfel, nu mai este decât obiectitatea imediată a acestei voințe, obiectitate realizată la un grad determinat; rezultă că lucrul în sine al lui Kant și Ideea lui Platon, aceste două mari și obscure paradoxuri ale celor mai mari doi filosofi ai Occidentului, sunt nu identice, dar legate unul de celălalt printr-o foarte strânsă înrudire; ele nu se deosebesc unul de celălalt decât printr-o singură caracteristică. Aceste două mari paradoxuri sunt chiar și cele mai bune comentarii unul pentru altul; aceasta se datorează tocmai faptului că, în pofida acordului profund și a înrudirii care le unește, din cauza extremei diferențe care separă individualitățile respective ale autorilor lor, ele diferă în cel mai înalt grad în expresia lor; ele sunt oă două drumuri cu totul separate care duc în același punct. - Aceasta se poate explica clar în câteva cuvinte. Iată, în esență, ce spune Kant: „Spațiul, timpul și cauzalitatea nu sunt nicidecum caractere ale lucrului în sine; ele nu aparțin decât fenomenului său, având în vedere că ele nu sunt decât forme ale cunoașterii noastre. Dar, deoarece orice pluralitate, orice început și orice sfârșit nu sunt posibile decât prin timp, prin spațiu și prin cauzalitate, rezultă că pluralitatea, începutul, sfârșitul se raportează la fenomen, și nicidecum la lucrul în sine. Or, cunoașterea

noastră fiind condiționată de aceste forme, întreaga experiență nu este decât cunoașterea fenomenului, nicidecum aceea a lucrului în sine; de aceea nu putem aplica în mod legitim legile ei lucrului în sine. Această critică se întinde până la propriul nostru eu, noi nu îl sesizăm decât în fenomenul său, și nicidecum în realitatea pe care el o poate constitui în sine” Iată, din importantul punct de vedere pe care îl examinăm sensul și rezumatul doctrinei lui Kant.

Platon, la rândul lui, ne spune: „Lucrurile acestei lumi, așa cum le p rcep simțurile noastre, nu au nici o existență reală; ele devin mereu, ele nu sunt niciodată, ele nu au decât o existență relativă, ele nu există decât în și prin raporturile lor reciproce, de aceea putem pe bună dreptate să numim întreaga lor existență o non existență. Prin urmare, ele nu sunt deloc obiectul unei cunoașteri propriu-zise (επιστημη), căci nouă nu ne este dat să cunoaștem, în adevăratul sens al cuvântului, decât ceea ce este în sineși pentru sine și rămâne întotdeauna identic, în timp ce lucrurile senzoriale nu sunt decât obiectul unei opțiuni ocazionate de senzație (δοξα μετ αισθησεως αλογου). Atâta timp cât ne mărginim exclusiv la percepția senzorială, semănăm cu niște oameni așezați într-o peșteră întunecoasă, atât de strâns legați unii de alții încât nu pot întoarce capul; ei nu văd nimic, ci doar zăresc pe peretele din fața lor, în lumina unui foc care arde în spatele lor, umbrele lucrurilor reale care sunt plimbate între ei și foc; de altfel, ei nu se văd nici pe ei înșiși decât doar sub forma de umbre care se proiectează pe perete. Capacitatea lor nu constă în a prezice, din experiență, ordinea în care se succed umbrele. Dar singurul lucru căruia i se poate da numele de existență adevărată, pentru că ea este mereu, nu devine și nici nu trece niciodată, sunt obiectele reale care proiectează aceste umbre; aceste obiecte reale reprezintă Ideile eterne, formele primordiale ale tuturor lucrurilor. Ele nu admit deloc pluralitatea; fiecare dintre ele, după esența ei, este singura din specia sa, având în vedere că ea este ea însăși modelul tuturor lucrurilor analoge, particulare și trecătoare, care nu sunt decât copia sau umbra ei. Ele nu comportă nici început, nici sfârșit; căci ele posedă cu adevărat existența; ele nu devin și nici nu trec precum copiile lor efemere. Aceste două caractere negative ne determină în mod necesar să presupunem că timpul, spațiul și cauzalitate nu au, din punctul de vedere al Ideilor, nici o semnificație, nici o valoare și că nu există nicidecum în acestea... Deci numai Ideile pot fi obiectul unei cunoașteri adevărate, deoarece obiectul unei asemenea cunoașteri nu poate să fie decât ceea ce există în toate timpurile și din orice punct

de vedere (adică în sine), și nu ceea ce există sau nu există în funcție de punctul de vedere din care este privit.”

Aceasta este doctrina lui Platon. Este evident, fără a duce mai departe demonstrația, că sensul profund al celor două doctrine este exact același; ambele consideră lumea senzorială drept o aparență care în sine este fără valoare și nu are semnificație, realitate ascunsă, decât în virtutea a ceea ce se exprimă prin ea (Ideile pentru Platon, lucrul în sine pentru Kant); de altfel, această realitate astfel exprimată, singura realitate, nu are, după cele două doctrine, nimic comun cu formele experienței fenomenale, nici chiar cu cele mai generale și mai esențiale. Kant, pentru a înlătura aceste forme, le-a redus în mod explicit la termeni abstracți și a desprins complet de lucrul în sine timpul, spațiul, cauzalitatea, considerându-le doar simple forme ale experienței fenomenale. Platon, dimpotrivă, nu a împins doctrina până la ultima sa expresie, el nu abstrage decât în mod implicit aceste forme ale Ideilor, atunci când refuza Ideilor ceea ce nu este posibil decât prin aceste forme, adică: pluralitatea în sânul aceleiași specii, începutul și sfârșitul. Eu vreau, printr-un exemplu, să scot totuși și mai mult în evidență această remarcabilă și importantă concordanță. Să presupunem un animal plin de viață și în plină activitate. Platon va spune: „Acest animal nu are nici o existență adevărată, ci numai o existență aparentă; el este o devenire continuă, o existență relativă, care se poate numi indiferent existență sau non-existență. Singura reală este Ideea a cărei copie este acest animal; singurul real este animalul care există în sine însuși (αὐτοῦ τοῦ θηρίου), care nu depinde de nimic pentru a fi, ci este în sine și pentru sine (καθ' εαυτό, αἰεὶ ὡς αὐτὸς), care nu sfârșește deloc, ci este identic cu el însuși (αἰεὶ ὅν, καὶ μηδεποτε οὕτε γινωμῶνον). Din moment ce în acest animal găsim Ideea, este complet lipsit de importanță, este inutil să ne întrebăm dacă avem în fața ochilor acest animal însuși sau strămoșul său care trăia acum o mie de ani, dacă el se află aici sau pe un teritoriu îndepărtat, dacă el se prezintă într-un fel sau altul, într-o postură sau alta, într-una sau altă dintre acțiunile sale; dacă, în sfârșit, el este un anumit individ din specia lui sau un altul, oarecare; toate acestea nu au nici o semnificație și nu se raportează decât la aparență; existența adevărată nu aparține decât Ideii de animal, și numai această Idee poate fi obiectul unei cunoașteri reale.” Deci așa ar spune Platon. - Iată cam ce ar spune Kant: „Acest animal este un fenomen supus timpului, spațiului și cauzalității; acestea nu sunt decât condiții a priori care aparțin facultății noastre de cunoaștere și care fac

experiența posibilă; acestea nu sunt caractere ale lucrului în sine. Or, noi perceăm un animal anumit într-un moment determinat, într-un loc dat; noi îl perceăm ca individ aparținând șirului experienței, adică lanțului de efecte și de cauze, ca supus devenirii și prin urmare în mod necesar pieritor; el nu este deci un lucru în sine, ci un fenomen care nu are valoare decât din punct de vedere al cunoașterii noastre. Pentru a-l cunoaște în ceea ce poate fi în sine, adică independent de caracterele care se sprijină pe timp, pe spațiu și pe cauzalitate, ne-ar trebui o facultate de cunoaștere diferită de singură pe care o avem: simțurile și intelectul.”

Ca să apropiem și mai mult formularea lui Kant de aceea a lui Platon, am putea spune și următoarele: timpul, spațiul și cauzalitatea nu sunt decât acea lege a intelectului nostru în virtutea căreia existența, la drept vorbind unica, care constituie fiecare specie, ni se prezintă ca o multitudine de existențe analoge, care renasc și care pier fără încetare într-o succesiune fără sfârșit. Perceperea lucrurilor cu ajutorul și în limitele acestei legi constituie a percepția imanentă; perceperea lor, dimpotrivă, în perfectă cunoștință de cauză constituie a percepția transcendentă. Or, prin critica rașunii pure reușim să concepem a percepția transcendentă, dar nu o concepem decât în abstracto; totuși ea se poate produce în noi și în mod intuitiv. Prin acest din urmă aspect pretind eu să completez doctrina; acesta este obiectul pe care am încercat să-l clarific în această a treia carte.

Dacă ar fi fost cu adevărat înțeleasă doctrina lui Kant, dacă, după Kant, ar fi fost înțeles Platon, dacă s-ar fi reflectat în mod serios și sincer asupra sensului profund și asupra substanței doctrinei acestor doi mari inițiatori în loc de a se face jocuri cu forma tehnică a unuia și a se imita stilul celuilalt, s-ar fi descoperit negreșit demult în cât de mare măsură se potrivesc aceste două mari metode; s-ar fi văzut că semnificația reală și că scopul speculațiilor lor este identic. Nu numai că s-ar fi evitat compararea lui Platon cu Leibniz (cele două spirite ale lor nu par a se înțelege deloc) sau chiar cu un anume domn care încă trăiește, ca și cum ar vrea să sfideze manii<sup>1</sup> marelui gânditor antic<sup>2</sup>, dar mai ales s-ar fi făcut mult mai multe progrese, adică nu s-ar fi revenit la urmă într-un mod atât de rușinos cum s-a făcut în ultimii patruzeci de ani; nimeni nu s-ar mai fi lăsat dus de nas după bunul plac al oricărui palavragiu; acest secol al XIX, care se anunță atât de măreț, nu ar fi început în Germania prin acele bufonerie filosofice

<sup>1</sup> Suferetele morților (la romani), considerate sfinte. (n.a.)  
F. - H. Iacobi. (n.a.)

repetate cu prilejul unor comemorări ale celor vechi și organizate, în mijlocul hohotelor de răs legitime ale tuturor națiunilor, la mormîntul lui Kant; asemenea farse se potrivesc foarte puțin caracterului de seriozitate și chiar rigid al germanilor. Dar adevăratul public al adevăraților filosofi este atât de puțin numeros; vremurile însele sunt zgârcite în a da naștere elevilor demni de a-i înțelege. (Εἰσι δὲ ναρθήχοφοροι μὲν πολλοί, βαχχοὶ δέ, γε πάντες) (Thyrsi-geri quidem multi, Bacchi vero pauci). (Ἡ αἰμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσπιπτεχεν, οἱ οὐχ αἰμ' ἀξίαν αὐτῆς ἀπνόνται οὐ γὰρ νοφούς, εἰδὲ ἀπνεσφαί, ἀλλὰ χαί γνησίους) (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingut; neque enim a spuris, sed a legitimis erat attrahenda) [Plat.].

Ne-am lăsat conduși de cuvintele: „reprezentare a priori, forme ale intuiției și ale gândirii cunoscute independent de experiență, concepte originale ale intelectului pur” și așa mai departe, iar apoi ne-am întrebat dacă Ideile lui Platon, care, și ele, pretind a fi concepte originale și chiar reminiscențe ale unei intuiții a lucrurilor reale anterioare vieții prezente, sunt același lucru ca și formele intuiției și ale gândirii, așa cum se află ele a priori în conștiința noastră; iată așadar două teorii cu totul eterogene, teoria kantiană a formelor, care restrânge la purele fenomene facultatea de cunoaștere a individului, și teoria platoniciană a Ideilor, Idei a căror cunoaștere suprimă în mod expres aceste forme înseși; în pofida opoziției diametrice a acestor două teorii și în baza doar a analogiei termenilor care le exprimă, ele au fost comparate cu mare atenție; au fost cercetate, au fost dezbătute pentru a le distinge una de cealaltă și în cele din urmă s-a găsit că nu sunt identice. Concluzia: teoria Ideilor lui Platon și critica kantiană a rațiunii nu au absolut nimic comun.

## § 32

După cele spuse mai sus, în pofida acordului profund dintre Kant și Platon, în pofida identității scopului pe care ei și-l propuneau, adică în pofida conceiverii lumii, după care filosofia lor se călăuzea și se conducea, ideea și lucrul în sine nu sunt totuși chiar identice, mai mult, ideea nu este pentru noi decât obiectitatea imediată, deci adecvată, a lucrului în sine, care, la rândul său, corespunde voinței, dar voinței în măsura în care ea nu este încă deloc obiectivată și nici nu a devenit reprezentare, căci lucrul în sine trebuie numai decît, după

Kant, să fie eliberat de toate formele inerente cunoașterii în calitate de cunoaștere, și a fost (așa cum arătăm în Apendice) o adevărată greșeală din partea lui Kant să nu socotească printre aceste forme și să nu pună în fruntea listei lor forma care constă în „a fi un obiect pentru un subiect”; căci aceasta este forma primordială și cea mai generală a oricărui fenomen, adică a oricărei reprezentări; prin urmare, el ar fi trebuit în mod expres să dezbrace lucrul său în sine de proprietatea de a fi obiect; ceea ce l-ar fi ferit de acea gravă inconsecvență care a fost semnalată curând. Ideea lui Platon, dimpotrivă, constituie în mod necesar un obiect, un lucru cunoscut, o reprezentare; tocmai prin această caracteristică, dar, este adevărat, numai prin această singură caracteristică, ea se distinge de lucrul în sine. Ea nu s-a dezbrăcat decât de formele secundare ale fenomenului, acelea pe care noi le înțelegem, toate, pe baza principiului contradicțiilor, sau, mai bine zis, nu și le-a însușit încă; nu este mai puțin adevărat că ea păstrează în posesia sa forma primordială și cea mai generală, aceea care este forma reprezentării în general și care constă în a fi un obiect pentru un subiect. Formele secundare în raport cu aceasta, formele înțelese într-o manieră generală pe baza principiului rațiunii, sunt acelea care fac să apară din idee multiplicitatea indivizilor singulari și pieritori, al căror număr este absolut indiferent din punctul de vedere al Ideii. Principiul rațiunii devine astfel la rândul lui forma la care trebuie să se supună ideea, de îndată ce trece în cunoștința subiectului privit ca individ. Lucrul particular care se manifestă pe baza legii principiului rațiunii nu este deci decât o obiectivare indirectă a lucrului în sine (care este voința); între această obiectivare imediată și lucrul în sine se află Ideea; Ideea este singura obiectivitate imediată a voinței; căci ea nu comportă nici o formă particulară a conștiinței în calitate de cunoștință, decât doar forma generală a reprezentării, adică aceea care constă în a fi un obiect pentru un subiect. Prin urmare, Ideea este de asemenea și este ea singură obiectivitatea cea mai adecvată posibil a lucrului în sine; ea este chiar întregul lucru în sine, cu singura rezervă că ea este supusă formei reprezentării; tocmai aici descoperim explicația acestui mare acord între Platon și Kant, deși, la extrema rigoare, lucrurile despre care vorbesc ei nu sunt absolut identice. Dimpotrivă, lucrurile particulare nu constituie o obiectivitate cu adevărat adecvată a voinței; această obiectivitate este deja atenuată aici de formele care se rezumă în principiul rațiunii și care sunt condițiile cunoașterii așa cum este ea posibilă individului privit ca individ.

Fie-ne permis să tragem concluziile unei ipoteze imposibile, pentru ca în mod efectiv să nu mai cunoaștem nici lucruri particulare, nici circumstanțe accesorii, nici schimbare, nici pluralitate, pentru ca, dimpotrivă, să percepem numai ideile și gradele de obiectivare ale acestei voințe unice care corespunde adevăratului lucru în sine, pentru ca, pe scurt, să posedăm o cunoștință pură și limpede și ca efectiv lumea noastră să poată fi numită *nunc stans*, ar trebui să nu mai legăm calitatea de subiecte care cunosc de aceea de indivizi, adică intuiția noastră să nu se mai opereze prin intermediul unui corp, căci corpul ne sugerează intuițiile prin senzațiile sale, el nu este el însuși decât un act de voință concret, obiectitatea voinței, adică un obiect printre alte obiecte; or, în calitate de obiect, el nu poate, în măsura în care o face, să ajungă la conștiință, doar dacă nu se supune formelor principiului rațiunii; adică el implică deja și în mod efectiv introduce timpul și toate celelalte forme pe care acest principiu le cuprinde. Timpul nu este decât punctul de vedere parțial și incomplet din care existența individuală privește Ideile, care sunt în afara timpului și, efectiv, eterne, aceasta îl determină pe Platon să spună că timpul este imaginea muribundă a eternității: (αἰῶνος εἶχων κίνητην ὁ χρόνος).

### § 33

Noi nu avem deci, în calitate de indivizi, nici o altă cunoaștere decât aceea care este supusă principiului rațiunii; de altfel, această formă exclude cunoașterea ideilor, rezultă că, dacă suntem capabili să ne ridicăm de la cunoașterea lucrurilor particulare până la aceea a ideilor, aceasta nu se poate face decât printr-o modificare intervenită în subiect, modificare analogă și corespunzătoare celei care a transformat natura obiectului și în virtutea căreia subiectul, în măsura în care cunoaște o idee, nu mai este un individ.

Știm, după cele spuse în Cartea întâi, cum cunoașterea, în general, face ea însăși parte din obiectivarea voinței privity la gradele ei superioare; ca de altfel senzorialul, nervii, creierul sunt, la fel ca și celelalte părți ale ființei organice, expresia voinței privity la acest grad de obiectivitate, știm apoi că reprezentarea care rezultă de aici este de asemenea destinată să servească voinței drept mijloc (μῆχανη) pentru a ajunge la un scop prezent mai complicat (πολυτελεστερα) și pentru a conserva o ființă care are nevoi multiple. La origine deci și după esența sa, cunoașterea este în întregime în serviciul voinței; și așa cum obiectul imediat, care devine prin aplicarea legii cauzalității



punctul de plecare al cunoașterii, se reduce la voința obiectivată, la fel orice cunoaștere supusă principiului rațiunii rămâne într-un raport apropiat sau îndepărtat cu voința. Căci individul își consideră corpul ca un obiect printre celelalte obiecte, legat de fiecare dintre aceste obiecte prin relații și raporturi complicate după principiul rațiunii, considerarea acestor obiecte trebuie deci să ajungă întotdeauna, pe o cale mai mult sau mai puțin ocolită, la corp, și prin urmare la voință. Din moment ce principiul rațiunii pune astfel obiectele în relație cu corpul și prin urmare cu voință, cunoașterea, destinată să servească voinței, va tinde să cunoască în obiecte numai raporturile stabilite de principiul rațiunii, adică să găsească relațiile lor multiple privite sub formele timpului, spațiului și ale cauzalității; căci, pentru individ, obiectul este interesant numai din acest punct de vedere, adică dacă are un raport cu voința. De aceea această cunoaștere destinată să servească voinței nu cunoaște decât relațiile obiectelor; ea nu cunoaște obiectele decât în măsura în care ele există într-un anumit moment, într-un anumit loc, printre alte obiecte oarecare, în virtutea anumitor cauze, cu anumite proprietăți; pe scurt, ea nu le cunoaște decât în calitate de lucruri particulare; și dacă relațiile ar fi suprimate, obiectele i-ar scăpa în același moment, pentru simplul motiv că rațiunea nu cunoaște în legătură cu ele decât relațiile. - Nu trebuie să neglijăm următorul lucru: ceea ce științele studiază în lucruri nu este de fapt nimic altceva decât tot ceea ce am spus mai sus, adică relațiile, raporturile de timp, de spațiu, cauzele schimbărilor fizice, compararea formelor, motivele evenimentelor pe scurt pure relații. Ceea ce distinge științele de cunoaștere obișnuită este numai forma lor; ele sunt sistematice; ele facilitează cunoașterea, făcând, grație subordonării conceptelor, sinteza tuturor cazurilor particulare și ating în mod efectiv generalitatea. Orice relație nu are decât o realitate relativă; de exemplu, orice existență privită în timp poate fi de asemenea, și dimpotrivă, calificată drept non-existentă, căci timpul nu este decât ceea ce permite mai multor calități opuse să aparțină unui aceluiași obiect; de aceea fiecare fenomen care este în timp sfârșește prin a nu mai fi; căci ceea ce desparte începutul de sfârșitul său este tocmai timpul, lucru esențialmente trecător, inconstant și relativ, numit în acest caz durată. Dar timpul este forma cea mai generală pe care o îmbracă toate obiectele acestei cunoașteri, destinate să servească voinței; el este arhetipul tuturor celorlalte forme ale lor.

De regulă, cunoașterea rămâne mereu în serviciul voinței așa cum este ea născută pentru această destinație și este, ca să spunem așa,

grefată pe voință precum capul pe trup. La animale supunerea cunoașterii față de voință nu poate fi niciodată suprimată. La oameni, abolirea acestei supunerii nu are loc decât cu titlu de excepție, cum vom vedea imediat în cele ce urmează. Această deosebire dintre om și animale își găsește expresia fizică în diferența dintre proporțiile dintre cap și trunchi la unii și la alții. La animalele inferioare, cele două părți sunt încă destul de slab delimitate, la toate capul este îndreptat spre acest pământ unde se găsesc obiectivele voinței, chiar și la animalele superioare, capul și trunchiul sunt mult mai puțin distincte decât la om; omul poartă un cap așezat în mod liber pe un corp care îl susține și pe care nu-l servește deloc. Privilegiul omului se manifestă în gradul său cel mai înalt în Apollon din Belvedere; capul zeului muzelor își îndreaptă privirile în depărtare; el se înalță, atât de mândru pe umeri încât pare complet independent de corp și pare eliberat de preocupările care privesc pe acesta.

### § 34

Această trecere de la cunoașterea obișnuită a lucrurilor particulare la aceea a Ideilor este posibilă, așa după cum am arătat, dar trebuie considerată ca excepțională. Ea se produce brusc; cunoașterea iese din serviciul voinței. Subiectul încetează efectiv să mai fie numai individual; el devine atunci un subiect pur cunoscător și nesupus voinței; el nu mai este constrâns să caute relații conforme principiului rațiunii, cufundat de acum în contemplarea adâncă a obiectului care i se prezintă, eliberat de orice altă dependență, aceasta este starea în care el se odihnește și se destinde de acum înainte.

Cele spuse mai sus au nevoie, pentru a deveni clare, de o analiză explicativă ; rog cititorul să nu se descurajeze și să nu fie derutat; curând el va înțelege ansamblul ideii principale a acestei cărți și va vedea, efectiv, că surpriza de care a fost cuprins va dispărea de la sine.

Când, ridicându-ne prin forța inteligenței, renunțăm să mai privim lucrurile în modul obișnuit, când încetăm să mai folosim în studiu diferitele expresii ale principiului rațiunii, singurele pe care le au obiectele între ele, relații care se reduc întotdeauna, în ultima analiză, la relația obiectelor cu propria noastră voință, adică atunci când nu mai ținem seama nici de locul, nici de timpul, nici de ce-ul, nici de la ce folosește ale lucrurilor, ci pur și simplu de natura lor, dacă, în plus, nu mai permitem nici gândirii abstracte, nici principiilor rațiunii să

ocupe conștiința, -ci, în loc de toate acestea, ne îndreptăm întreaga putere a spiritului nostru spre intuiție, când ne cufundăm cu totul și întreaga noastră conștiință este cuprinsă în contemplarea calmă a unui obiect natural din prezent, peisaj, copac, stâncă, edificiu sau oricare altul, din momentul în care ne pierdem în acest obiect, după cum spun atât de bine germanii, adică din momentul în care ne uităm propriul individ, propria voință și nu mai existăm decât ca subiect pur, ca o oglindă clară a obiectului, astfel încât totul se petrece ca și cum nu ar exista decât subiectul singur, fără nimeni care să-l perceapă, și este imposibil să se distingă subiectul de intuiția însăși și aceasta ca și subiectul, se confundă într-o singură existență, într-o singură conștiință ocupată în întregime de o imagine unică și intuitivă, când, în sfârșit, obiectul se eliberează de orice relație cu ceea ce nu este el și subiectul, de orice relație cu voința, atunci, ceea ce este cunoscut astfel nu mai este lucrul particular ca particular, ci Ideea, forma eternă, obiectitatea imediată a voinței, la acest nivel, prin urmare, cel care este cufundat în această contemplare nu mai este un individ (căci individul a dispărut în însăși această contemplare), este subiectul care cunoaște pur, eliberat de voință, de durere și de timp. Această propoziție, care pare surprinzătoare, confirmă, o știu foarte bine, aforismul lui Thomas Paine: „de la sublim la ridicol nu este decât un pas”, dar, prin cele ce vor urma, ea va deveni mai clară și va părea mai puțin stranie. Este același lucru pe care, încet-încet, Spinoza îl revela când scria: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (Eth. V, pr. 31, sch.)<sup>1</sup>

Într-o astfel de contemplare, lucrul particular devine dintr-o dată ideea speciei sale, individul devine subiect care cunoaște pur. Individul privit ca individ nu cunoaște decât lucruri particulare, subiectul care cunoaște pur nu cunoaște decât idei. Căci individul constituie subiectul care cunoaște în raportul său cu o manifestare definită, particulară a voinței și rămâne în serviciul acesteia din urmă. Această manifestare particulară a voinței este supusă, ca atare, principiului rațiunii, privit în toate expresiile sale: orice cunoaștere privită din acest punct de vedere se conformează, numai prin aceasta, principiului rațiunii; de altfel, pentru voință nu există decât o singură cunoaștere care are valoare: aceea care nu are ca obiect decât relațiile.

---

Pentru a preciza mai bine modul de cunoaștere despre care este vorba aici, recomand a se citi ce mai spune el (I. II, pr. 40, sch. 2. I. V ppr. 25-38) despre ceea ce el numește *cognitio tertii generis sive intuitiva*. și mai ales pr. 29. sch., și pr. 38. demonstr. și sch.

Individul care cunoaște, privit ca atare, și lucrul particular cunoscut de el sunt întotdeauna situații în puncte definite ale spațiului și ale duratei; sunt verigi ale lanțului cauzelor și efectelor. Subiectul care cunoaște pur și corelativul său, idee, sunt eliberați de toate aceste forme ale principiului rațiunii; timpul, locul, individul care cunoaște, ~~cel care este cunoscut~~ nu înseamnă nimic pentru ei. Numai atunci când individul care cunoaște se ridică în modul mai sus menționat, se transformă în subiect care cunoaște și transformă efectiv obiectul privit ca reprezentare, se arată pur și în întregul sau, numai atunci se produce perfectă obiectivare a voinței, deoarece ideea nu este altceva decât obiectitatea sa adecvată. Aceasta rezumă în ea, și la fel, și obiect, și subiect (căci acestea constituie forma sa unică); dar ea menține între ele un echilibru perfect; pe de o parte, într-adevăr, obiectul nu este altceva decât reprezentarea subiectului; pe de altă parte, subiectul care se absoarbe în obiectul intuiției devine acest obiect însuși, deoarece conștiința nu mai este de acum decât imaginea lui cea mai clară. Această conștiință constituie, la drept vorbind, totalitatea lumii considerată ca reprezentare, dacă ne gândim că parcurgem succesiv la lumina torței sale șirul complet al ideilor, altfel spus gradele de obiectitate a voinței. Lucrurile particulare, în orice punct al timpului sau al spațiului ar fi plasate, nu sunt altceva decât ideile supuse multiplicității de către principiul rațiunii (care este forma cunoașterii individuale privite ca atare); or ideile, tocmai prin acest fapt, își pierd obiectitatea lor pură. Așa cum în idee, atunci când ea se ivește, subiectul și obiectul sunt inseparabile, pentru că numai cuprinzându-se și pătrunzându-se într-o măsură perfect egală unul pe celălalt ele dau naștere ideii, obiectității voinței, lumii privite ca reprezentare, la fel, în cunoașterea particulară, individul care cunoaște și individul cunoscut rămân inseparabili, ca lucruri în sine. Căci dacă facem complet abstracție de lumea privită exact ca reprezentare, nu ne mai rămâne nimic, dacă nu doar lumea privită ca voință; voința constituie „în sinele” ideii, care este obiectitatea perfectă a voinței; voința constituie de asemenea „în sinele” lucrului particular și al individului care cunoaște, care nu sunt decât obiectitatea imperfectă a voinței. Privită ca voință, independent de reprezentare și de toate formele sale, voința este una și identică în obiectul contemplat și în individul care ridicându-se la această contemplație capătă conștiința de el însuși ca pur subiect; ambii apoi se unesc unul cu altul; căci ei nu sunt în sine decât voința care se cunoaște ea însăși, în ceea ce privește pluralitatea și diferențierea, ele nu există decât ca modalități

ale cunoașterii, adică numai în fenomen și în virtutea formei sale, principiul rațiunii. Așa cum fără obiect și fără reprezentare eu nu sunt subiect care cunoaște, ci simplă voință oarbă, la fel, fără mine, fără subiect care cunoaște, lucrul cunoscut nu poate fi obiect și rămâne simpla voință, acțiune oarbă. Această voință este în sine, adică în afara reprezentării, una și identică cu a mea, numai în lumea privită ca reprezentare, supusă întotdeauna formei sale celei mai generale care este distincția dintre subiect și obiect, numai în lumea privită astfel se operează distincția între individul cunoscut și individul care cunoaște. De îndată ce este suprimată cunoașterea, lumea `privită ca reprezentare, nu mai rămâne în definitiv decât simpla voință, acțiune oarbă. Dacă voința se obiectivează și devine reprezentare, ea evidențiază în același timp și subiectul și obiectul; dacă, mai mult, această obiectitate devine pură, perfectă și adecvată obiectitate a voinței, ea evidențiază obiectul în calitate de idee, eliberată de formele principiului rațiunii, ea evidențiază subiectul în calitate de pur subiect care cunoaște, eliberat de individualitatea sa și de supunerea sa față de voință.

Să ne pierdem deci și să ne cufundăm în contemplarea naturii, atât de adânc încât să nu mai existăm decât în calitate de pur subiect care cunoaște; vom simți imediat procedând astfel că în această calitate suntem condiția, ca să spunem așa, suportul lumii și al oricărei existențe obiective; căci existența obiectivă nu se mai prezintă de acum înainte decât în calitate de corelativ al propriei noastre existențe. Atragem astfel întreaga natură în noi încât ea nu ne mai parc a fi decât un accident al substanței noastre. Tocmai în acest sens Byron spune:

*Are not the mountains, waves and skies, a part  
Of me and of my soul, as I of them?*<sup>1</sup>

Iar cel care simte toate acestea cum ar putea, în contradicție cu natura nemuritoare, să se creadă absolut pieritoare? Nu, ci el va fi puternic pătruns de aceste cuvinte ale Upanișadelor, în Vede: *Hae omnes creaturae, totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.* (Cupnek'hat, I, 122)<sup>2</sup>

„Munți, valuri și cer, nu sunt toate acestea o parte din mine însumi, o parte din sufletul meu? nu sunt oare și eu o parte din toate acestea?” (Childe Harold, III, 75).

<sup>2</sup> La acest paragraf se referă capitolul XXX din *Suplimente*.

### § 35

Pentru a ajunge la o intuiție mai profundă a existenței lumii, este neapărat necesar să facem distincție între voința privită ca lucru în sine și obiectitatea sa adecvată; apoi să facem o a doua distincție între diferitele grade de claritate și de perfecțiune ale acestei obiectități, adică Ideile, pe de o parte, și pe de altă parte, simplul fenomen al ideilor supus diferitelor expresii ale principiului rațiunii și ale modalității inerente cunoașterii individuale. Atunci ne vom alătura opiniei lui Platon, care nu recunoaște existența proprie decât ideilor și nu acordă lucrurilor situate în timp și în spațiu (adică întregii lumi pe care individul o consideră reală) mai multă realitate decât fantomelor sau viselor. Atunci vom vedea cum ideea una și unica se manifestă în atâtea fenomene deosebite; cum se face că ea nu prezintă individului care cunoaște decât fragmente detașate și aspecte succesive ale existenței sale. Și în sfârșit vom distinge ideea însăși de modul în care fenomenul său ajunge sub a percepția individului; vom recunoaște în prima esențialul, iar în cea din urmă accidentalul. Vrem să elucidăm acest aspect prin exemple, mergând de la considerațiile cele mai simple până la cele mai înalte. - Să presupunem niște nori care merg pe cer; figurile pe care le trasează nu le sunt deloc esențiale, ele le sunt indiferente; dar, în calitate de vapori elastici, ei se adună, se răspândesc, se dilată și se desfac cu suflul vântului; aceasta este natura lor, aceasta este esența forțelor care se obiectivează în ei, aceasta este Ideea lor; în ce privește înfățișările lor particulare, ele nu există decât pentru privitorii individuali. - Să presupunem un pârâu care curge pe pietre; involburarea, valurile, capriciile spumci, așa cum le observăm noi, nu constituie decât proprietăți nesemnificative, accidentale; însă acest pârâu ascultă de gravitație; el constituie un fluid necompresibil, perfect mobil, amorf, transparent; or în aceasta constă esența sa, în aceasta constă, dacă luăm cunoștință de el prin intuiție, Ideea sa, dar pentru noi, deoarece cunoașterea noastră se exercită individual, există numai imagine. - Gheața se cristalizează pe geamurile ferestrelor după legile cristalizării, care sunt o expresie a forței naturii care se manifestă prin acest fenomen, care prin urmare

reprezintă ideea; dar copacii și florile pe care cristalele le desenează pe geamuri au un caracter pur accidental și nu există decât din punctul nostru de vedere. -Ceea ce apare în acești nori, în acest pârâu, în aceste cristale nu este decât cea mai slabă expresie a acestei voințe care se arată mai perfectă în plantă, și mai perfectă în animal și în sfârșit în om cât mai perfectă posibil. Însă Ideea nu se compune din ce este esențial în toate aceste grade ale obiectivării voinței, dezvoltarea ideii, care se operează conform diferitelor expresii ale principiului rațiunii, nu dă naștere decât multiplicității obiectelor și punctelor de vedere fenomenale; aceasta nu aparține nicidecum esenței Ideii, ci nu rezidă decât în facultatea de a cunoaște a individului și nu are valoare decât pentru el. Același lucru este în mod necesar adevărat în ce privește dezvoltarea Ideii, care constituie obiectivitatea cea mai perfectă a voinței; în consecință, istoria omenirii, tumultul evenimentelor, schimbarea epocilor, formele vieții umane atât de diferite în funcție de țară și în funcție de veac, toate acestea nu sunt decât forma accidentală a fenomenului Ideii; nici una dintre aceste determinări particulare nu aparține Ideii, în care rezidă obiectivitatea adecvată a voinței: ele nu aparțin aparenței, care se prezintă cunoașterii individului; pentru idee ele nu sunt mai puțin străine, accidentale și nesemnificative decât pentru nori figurile pe care ei le desenează, pentru pârâu imaginea învolburării și spumei sale, pentru gheață copacii și florile sale.

Pentru cine a înțeles bine toate acestea și știe să separe voința de Ideea de fenomenul său, evenimentele lumii nu vor mai avea semnificație decât ca semne revelatoare ale Ideii de om, ele nu vor avea nici o semnificație în ele însele și nici prin ele însele. Atunci nu vom mai crede, așa cum o face ignorantul, că timpul ne poate aduce ceva care să constituie o noutate sau să aibă o semnificație reală; nu ne vom mai închipui ca ceva poate, prin el sau în el, să ajungă la existența absolută, nu vom mai atribui timpului, ca unui întreg, un început și un sfârșit, un plan și o dezvoltare; nu-i vom mai atribui, așa cum face conceptul obișnuit, drept scop final cea mai înaltă perfecționare a genului uman, ultimul venit pe Pământ și a cărui durată medie de viață este treizeci de ani. Prin urmare vom fi la fel de departe de a presupune ca Homer un Olimp plin de zei care conduc evenimentele pe cât vom fi departe de a considera împreună cu Ossian figurile norilor ca fiind ființe individuale; căci, am spus, fenomenele timpului și fenomenele spațiului au o valoare egală în raport cu ideea care se manifestă în ele. În aspectele multiple ale vieții umane, în

schimbarea neîncetată a evenimentelor, nu vom privi decât Ideea ca permanentă și ca esențială; în ea voința de a trăi și-a atins obiectitatea sa cea mai perfectă; ea este aceea care își arată diferitele fațete în calitățile, pasiunile, greșelile și virtuțile genului uman, în egoism, ură, dragoste, teamă, îndrăzneală, temeritate, prostie, șiretenie, spirit, geniu etc., toate lucrurile care se întâlnesc și se fixează în mii de tipuri și indivizi diferiți; astfel se continuă fără încetare marea și mica istorie a lumii, luptă în care este cu totul indiferent să știm dacă miza care pune în mișcare atâția luptători este constituită din nuci sau din coroane. Vom sfârși, în fine, prin a descoperi că lumea este ceva de genul dramelor lui Gozzi; întotdeauna apar aceleași personaje, care au aceleași pasiuni și aceeași soartă; motivele și evenimentele variază, este adevărat, în diferitele piese, dar spiritul evenimentelor este același; personajele fiecărei piese nu mai știu nimic din ce s-a întâmplat în precedentele unde totuși deja își aveau rolul: iată de ce, în pofida întregii experiențe pe care ar fi trebuit să o dobândească în piesele precedente, Pantalone nu este nici mai abil, nici mai generos, Tartaglia nu are mai multă conștiință, Brighella nu are mai mult curaj, Columbina nu are mai multă moralitate.

Să presupunem că ni se permite să vedem clar cum se petrec lucrurile în domeniul posibilului, dincolo de lanțul cauzelor și al efectelor; spiritul Pământului ar apărea și ne-ar arăta într-un tablou indivizii cei mai perfecți, inițiatorii omenirii, eroii pe care destinul i-a luat înainte ca ceasul acțiunii să sune pentru ei. - Apoi, el ne-ar arăta marile evenimente care ar fi modificat istoria lumii, care ar fi adus epoci de lumină și de civilizație supreme, dacă hazardul cel mai orh, incidentul cel mai nesemnificativ nu le-ar fi înăbușit în fașă. - El ne-ar prezenta, în sfârșit, forțele impunătoare ale marilor individualități, care ar fi fost suficiente pentru a fertiliza o serie întreagă de secole, dar care s-au pierdut din cauza greșelilor sau a pasiunii sau care, sub presiunea necesității, s-au ocupat în mod inutil de obiective nedemne sau sterile, ori au dispărut pur și simplu din amuzament. Am vedea toate acestea și am fi cuprinși de o mare tristețe; am plânge pe comorile pe care secolele le-au pierdut. Dar spiritul Pământului ne-ar răspunde cu un zâmbet: „Izvorul din care apar indivizii și forțele lor este inepuizabil și infinit, la fel ca timpul și ca spațiul; căci, la fel ca timpul și spațiul, ei nu sunt decât fenomenul și reprezentarea voinței. Nici o măsură nu poate evalua dimensiunea acestui izvor infinit; de aceea, fiecare eveniment, fiecare faptă măreață înăbușită din fașă are încă și mereu în față eternitatea întreagă pentru a se produce din nou.



În această lume a fenomenelor orice pierdere absolută este imposibilă, ca și orice câștig absolut. Numai singură voința există; ea este lucrul în sine, ea este izvorul tuturor acestor fenomene. Conștiința pe care o capătă despre ea însăși, afirmarea sau negarea pe care se hotărăște să o adopte ca urmare a acestei situații, aceasta este singurul fapt în sine.<sup>1</sup>

## § 36

Istoria urmează firul evenimentelor; ea este pragmatică, în măsura în care le deduce după legea motivației, lege care determină fenomenele voinței, când aceasta este luminată de cunoaștere. La gradele inferioare ale obiectității sale, acolo unde voința acționează încă în mod inconștient, știința naturii, în calitate de etiologie, studiază legile modificărilor fenomenelor; în calitate de morfologie, ea studiază ceea ce este permanent în fenomene, ea își simplifică materia aproape infinită cu ajutorul conceptelor, ea adună caracterele generale pentru a deduce din ele pe cel particular. În sfârșit, matematica studiază spațiul și timpul, forme simple, cu ajutorul cărora Ideile ne apar ca fenomene multiple, potrivite pentru cunoașterea subiectului ca individ. Toate aceste studii, al căror nume general este știința, se conformează în această calitate principiului, privit în diferitele sale expresii; materia lor nu este întotdeauna decât fenomenul, privit în legile sale, în dependență și în raporturile sale care rezultă de aici. Dar există oare cunoaștere specială care să se aplice la ceea ce în lume subzistă în afară și independent de orice relație, la ceea ce face să se manifeste cu adevărat esența lumii și substratul adevărat al fenomenelor, la ceea ce este eliberat de orice schimbare și prin urmare cunoscut la fel de adevărat în toate timpurile, într-un cuvânt Ideilor, care constituie obiectitatea imediată și adecvată a lucrului în sine, voința? - Acest mod de cunoaștere este arta, este opera geniului. Artă reproduce ideile eterne pe care le-a înțeles prin mijlocirea contemplării pure, adică esențialul și permanentul din toate fenomenele lumii; de altfel, în funcție de materia pe care o folosește pentru această reproducere, ea capătă numele de artă plastică, de poezie sau de muzică. Originea sa unică este cunoașterea Ideilor, scopul său unic este comunicarea acestei cunoașteri. - Urmând șirul nesfârșit al cauzelor și al efectelor, așa cum

---

Această ultimă frază este de neînțeles dacă nu se cunoaște conținutul cărții următoare. (n.a.)

este se manifestă el sub cele patru forme ale sale, știința se află în situația de a fi trimisă, la fiecare nouă descoperire, mereu și nicu mai departe, pentru ea nu există nici capăt, nici întreaga satisfacere (ar trebui, de exemplu, să putem ajunge, fugind, punctul în care norii ating orizontul); arta, dimpotrivă, are întotdeauna un capăt. Într-adevăr, ea smulge obiectul contemplației sale din curentul trecător al fenomenelor, ea îl are izolat în fața ei; și acest obiect particular, care nu era în curentul fenomenelor decât o parte neînsemnată și trecătoare, devine pentru artă reprezentantul totului. echivalentul acestei pluralități infinite care umple timpul și spațiul. Arta se limitează prin urmare la acest obiect particular; ea oprește roata timpului, pentru ea relațiile dispar; numai esențialul, numai Ideea constituie obiectul său.

În consecință, putem defini arta astfel: contemplarea lucrurilor, independent de principiul rațiunii; ea se opune astfel modului de cunoaștere, definit mai sus, care conduce la experiență și la știință. Putem compara acest din urmă mod de cunoaștere cu o linie orizontală care se întinde la infinit, în ce privește arta, aceasta este ca o linie perpendiculară care o intersectează în mod facultativ pe prima într-un punct sau altul. Cunoașterea supusă principiului rațiunii constituie cunoașterea rațională; ea nu are valoare și utilitate decât în viața practică și în știință; contemplarea, care se sustrage principiului rațiunii, este proprie geniului; ea nu are valoare și utilitate decât în artă. Prima corespunde cunoașterii aristotelice; cea de a doua este pe scurt contemplația platoniciană. Prima seamănă cu o furtună violentă care trece, fără a i se cunoaște nici originea, nici scopul, și care îndoiaie, răstoarnă, smulge totul în calea ei, cea de a doua este pașnica rază de soare care străbate tenebrele și sfidează violența furtunii. Prima este precum căderea picăturilor fără număr și neputincioase care se schimbă neîncetat într-o cascadă și nu au o clipă de odihnă; cea de a doua este curcubeul care plutește liniștit pe deasupra acestui tumult dezlănțuit. - Numai prin această contemplație pură și absorbită în întregime în obiect pot fi concepute ideile, esența geniului constă într-o aptitudine eminentă spre această contemplație; ea cere o completă uitare a personalității și a realităților sale; astfel, generalitatea nu este altceva decât obiectitatea cea mai perfectă, adică direcția obiectivă a spiritului, opusă direcției subiective care duce la personalitate, adică la voință. Prin urmare, generalitatea constă într-o aptitudine de a se menține în intuiția pură și de a se cufunda în ea, de a elibera din sclavia voinței cunoașterea care la origine îi era supusă:

ceea ce înseamnă să pierdem complet din vedere interesele noastre, voința noastră, scopurile noastre, trebuie, pentru o vreme, să ieșim cu totul din personalitatea noastră, să nu mai fim subiectul care cunoaște pur, ochiul limpede al întregului univers, și aceasta nu numai pentru un moment, ci pentru atâta timp cu atâta reflecție cât este necesar pentru a ne realiza concepția cu ajutorul unei arte determinate; trebuie „să fixăm în formulări eterne ceea ce plutește în ceața aparențelor”. Este de crezut că, pentru ca geniul să se manifeste într-un individ, acest individ trebuie să fi primit o sumă de putere cognitivă care depășește cu mult pe aceea care este necesară pentru a servi o voință individuală. tocmai acest excedent, devenit liber, este cel care servește la constituirea unui obiect eliberat de voință, o oglindă limpede a existenței lumii. - Prin aceasta se explică impulsivitatea pe care oamenii de geniu o împing uneori până la turbulență, rareori prezentul le este suficient, pentru că el nu le acoperă întreaga suprafață a conștiinței lor, de aici neliniștea lor permanentă, de aici tendința lor, de a urmări fără încetare obiecte noi și demne de a fi studiate, de a dori în sfârșit; aproape întodeauna fără succes, ființe care să le semene, care să fie de talia lor și care să-i înțeleagă. Omul obișnuit, dimpotrivă, pe deplin sătul și satisfăcut de rutina prezentului, se cufundă în aceasta, peste tot el găsește numai egali, de aici această satisfacție deosebită pe care el și-o află în mersul vieții și pe care geniul nu o cunoaște. - A existat intenția ca imaginația să fie considerată drept un element esențial al geniului, ceea ce este foarte legitim, a existat chiar intenția de a identifica complet geniul cu imaginația, dar aceasta este o greșeală. Obiectele geniului considerat ca atare sunt Ideile eterne, formele persistente și esențiale ale lumii și ale tuturor fenomenelor sale, or, acolo unde numai imaginația este stăpână, ea nu face decât să construiască castele în Spania destinate să fleteze egoismul și capriciul personal, să le înșele pentru moment și să le distreze, dar în acest caz, noi nu cunoaștem niciodată la drept vorbind decât relațiile himerelor realizate astfel. Cel care se pretează la acest joc este un fantezist, el va reuși cu ușurință să introducă în realitate imaginile cu care își încântă meditația lui solitară și va deveni, efectiv, nepotrivit pentru viața practică; s-ar putea ca el să-și aștearnă pe hârtie visele imaginației sale, de aici apar aceste romane mediocre de toate felurile care fac bucuria publicului de rând și a oamenilor care seamănă cu autorii lor, căci cititorul visează că este în locul eroului și găsește o asemenea reprezentare foarte plăcută.

Omul obișnuit, acest produs industrial pe care natura îl fabrică în număr de mai multe mii pe zi, este, după cum am spus, incapabil, cel puțin în mod continuu, de această a percepție complet dezinteresată în toate privințele care constituie la drept vorbind contemplația, el nu-și poate îndrepta atenția asupra lucrurilor decât în măsura în care ele au un oarecare raport cu propria sa voință, oricât de vag ar fi acest raport. Dat fiind că, din acest punct de vedere, după care este necesară numai cunoașterea relațiilor, conceptul abstract al lucrului este suficient și cel mai adesea preferabil, omul obișnuit nu acordă prea mult timp contemplației pure, ca urmare, el nu privește prea mult un obiect, dar, de îndată ce un lucru i se prezintă în fața ochilor, el caută foarte repede conceptul în care să-l poată încadra (așa cum leneșul caută un scaun), apoi nu se mai interesează de el. De aceea termină el atât de repede cu orice, cu operele de artă, cu frumusețile naturii, cu spectacolul cu adevărat interesant al vieții universale, privită în multiplele ei secvențe. El nu întârzie asupra lor, el nu caută decât drumul său în viață. Cunoașterea Ideilor este în mod necesar intuitivă, și nu abstractă, cunoașterea specifică geniului ar fi deci restrânsă la ideea obiectelor efectiv prezente în spiritul persoanei autorului, ea ar fi legată de lanțul circumstanțelor care au făcut-o să apară, dar, grație imaginației, orizontul se întinde mult dincolo de experiența actuală și personală a omului de geniu, astfel, dat fiind puținul care se oferă a percepției sale reale, el este în stare să construiască tot restul și să evoce astfel în fața lui aproape toate imaginile pe care i le poate oferi viața. De altfel, obiectele reale nu sunt aproape întotdeauna decât exemplare foarte defectuoase ale ideii care se manifestă în ele, imaginația este, prin urmare, necesară geniului pentru a vedea în lucruri nu ceea ce a pus natura în mod efectiv în ele, ci mai degrabă ceea ce încearcă ea să realizeze în ele și ceea ce ar fi reușit să facă, dacă nu ar fi existat acel conflict între formele sale despre care am vorbit în Cartea precedentă. Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect, atunci când vom studia sculptura. Imaginația lărgeste deci raza de vedere a geniului, ea o extinde dincolo de obiectele care se prezintă efectiv persoanei sale, și aceasta atât din punctul de vedere al calității, cât și al cantității. Prin urmare, o putere extraordinară de imaginație este corelativul și chiar condiția geniului. Însă nu putem niciodată să o considerăm valabilă și reciprocă, mai mult, chiar și oamenii cu o inteligență obișnuită pot avea multă imaginație. Într-adevăr, dacă putem considera un obiect real în două moduri opuse, în modul pur și obiectiv, așa cum face geniul care îi înțelege

Ideea, sau în modul comun și numai în relațiile pe care el le are cu celelalte obiecte și cu propria noastră voință, nu este mai puțin posibil să considerăm tot în două moduri un produs al imaginației. Considerat din primul punct de vedere, este un mijloc de a ajunge la cunoașterea Ideii a cărei comunicare constituie opera de artă sau cel mult ceea ce ar putea din întâmplare să devină așa ceva, el capătă, în sensul cel mai larg al cuvântului, indicații topografice, dar nu-și pierde timpul pentru a contempla viața pentru ea însăși. Dimpotrivă, la omul de geniu, facultatea de a cunoaște, datorită hipertrofiei sale, se sustrage pentru câțiva timp din serviciul voinței, ca urmare, el se oprește să contemple viața pentru ea însăși, caută să înțeleagă Ideea fiecărui lucru, și nu relațiile lui cu celelalte lucruri, în această căutare, el neglijează frecvent să-și urmărească propriul său drum în viață și se comportă în această cel mai adesea într-un mod destul de stângaci. Pentru oamenii obișnuiți facultatea de a cunoaște este lampa care luminează drumul, pentru omul de geniu este soarele care revelează lumea. Această manieră atât de diferită de a privi lumea, se manifestă foarte repede, chiar și fizic. Omul spre care aspiră și lucrează geniul se distinge cu ușurință după privirea care îi este pe cât de așezată pe atât de fermă, care poartă însemnul intuiției, al contemplației; este ceea ce putem constata în portretele puținilor oameni de geniu pe care natura îi produce din când în când printre nenumăratele milioane de indivizi; dimpotrivă, în privirea celorlalți, dacă nu este nici nesemnificativă, nici inexpresivă, vedem cu ușurință un caracter cu totul opus celui al contemplației, vreau să spun curiozitate, cercetare. Conform celor spuse, expresia de geniu a unui cap constă deci în ceea ce se poate vedea ca o preponderență evidentă a cunoașterii asupra voinței, în faptul de a vedea expresia unei cunoașteri scutite de orice raport cu o voință, adică expresia unei cunoașteri pure. Dimpotrivă, în fizionomiile comune, expresia voinței este preponderentă și se vede că la acestea cunoașterea nu se exercită decât sub un impuls al voinței, adică ea nu se conduce decât după motive.

Deoarece cunoașterea proprie geniului sau cunoașterea Ideilor este aceea care nu urmează principiul rațiunii, deoarece, dimpotrivă, cea care îl urmează face oamenii prudenți și cumpătați în practică și creează științele, rezultă că indivizii inteligenți au defecte care sunt căpătate datorită neglijării celui de-al doilea mod de cunoaștere. Totuși să notăm aici o restricție: tot ce voi spune din acest punct de vedere nu îi privește decât în măsură și atât timp cât ei exercită efectiv facultatea de a cunoaște proprie geniului; or, nu este nicidecum cazul

pentru fiecare moment al existenței lor; încordarea maximă a spiritului, deși spontană, necesară pentru a ajunge la înțelegerea Ideilor independente de voință, slăbește în mod necesar uneori și nu reapare decât după lungi intervale de timp; tocmai în aceste intervale oamenii de geniu se află, atât în bine cât și în rău, într-o situație destul de asemănătoare cu aceea a oamenilor obișnuiți. Din această cauză, acțiunea geniului a fost socotită dintotdeauna ca o inspirație și chiar, așa cum arată și numele, s-a văzut în ea opera unei ființe supraomenești, deosebită de individul însuși în a cărei posesie nu intră decât periodic. Oamenii de geniu nu-și pot îndrepta atenția asupra conținutului principiului rațiunii fără aversiune; aceasta se manifestă mai întâi din punctul de vedere al principiului existenței, în aversiunea lor pentru matematici; într-adevăr, obiectul matematicilor este studierea formelor celor mai generale ale fenomenului, spațiul și timpul, care nu sunt în ele însele decât expresii ale principiului rațiunii; un asemenea studiu este prin urmare cu totul opus celui care nu are ca obiect unic decât substratul fenomenului, Ideea care se manifestă în el, făcând abstracție de orice relație. În plus, metoda logică a matematicilor este de asemenea incompatibilă cu geniu; opunându-se la tot ceea ce este propriu-zis intuiție, ea nu-l poate mulțumi; neoferind, conform principiului rațiunii, decât o simplă înlanțuire de consecințe, dintre toate facultățile intelectuale ea are nevoie îndeosebi de memorie; căci ea trebuie să mențină mereu prezente în spirit toate propozițiile precedente la care s-a recurs. Experiența însăși ne demonstrează că geniile eminente în artă nu au avut nici o aptitudine pentru matematici; niciodată un om nu s-a manifestat cu strălucire în cele două domenii odată. Alfieri povestește că nu a putut niciodată înțelege măcar a patra propoziție a lui Euclid. Stupizii adversari ai teoriei culorilor i-au reproșat lui Goethe, până la saturație, necunoașterea matematicilor, totuși, el nu ajunsese la un calcul și la o măsurare după o ipoteză dată; el ajunsese în mod direct la o cunoaștere intuitivă a cauzei și a efectului; acest reproș este prin urmare foarte nedrept și foarte deplasat; în definitiv el denotă lipsa completă de judecată a celor care l-au făcut și care de altfel au dovedit că nu au așa ceva prin celelalte păreri ale lor, într-adevăr demne de Midas, pe care au socotit că este potrivit să le spună în public. În faptul că astăzi, la aproape jumătate de secol după apariția teoriei culorilor a lui Goethe balivernele lui Newton își păstrează chiar și în Germania netulburata lor suveranitate în școli; în faptul că se continuă să se vorbească serios despre cele șapte omogene și despre diferita lor

refrangibilitate se va vedea într-o bună zi una dintre cele mai sigure trăsături revelatoare a ceea ce înseamnă inteligența oamenilor în general și aceea a germanilor în special. - Tocmai prin cele spuse mai sus se explică un fapt bine cunoscut: distinșii matematicieni sunt puțin sensibili la operele de artă; eu găsesc o dovadă foarte clară a acestei situații în povestea cu matematicianul francez care, după ce a citit *Ifigenia* lui Racine, a întrebat ridicând din umeri: "Si ce demonstrează aceasta?" Deoarece o înțelegere pătrunzătoare a raporturilor conform legii cauzalității și a motivației, face la drept vorbind, omul prudent deoarece, pe de altă parte, cunoașterea propriei genii nu se îndreaptă deloc asupra raporturilor, rezultă că un om prudent, în măsura în care și atâta timp cât este prudent, este lipsit de geniu și, invers, un om de geniu, în măsura în care și atâta timp cât este om de geniu, este lipsit de prudență.

În definitiv, cunoașterea intuitivă, în fața căreia apare în mod exclusiv ideea, este diametral opusă cunoașterii discursive sau abstracte, condusă de principiul rațiunii. De aceea este un fapt notoriu ce rar poate fi întâlnit un geniu care să aibă și o remarcabilă facultate discursivă; mai mult, un om de geniu este adesea prada unor violente afecțiuni și unor pasiuni nebunești. Cauza acestui fapt nu este totuși deloc slăbiciunea rațiunii, ci este, în parte, energia extraordinară a fenomenului de voință care constituie omul de geniu și care se traduce prin vehemența tuturor actelor sale voluntare și a intelectului asupra cunoașterii abstracte; de aici, într-adevăr, o tendință declarată către contemplație; or, intuiția activă strălucește atât de puternic pe lângă conceptele incolore, încât le face neputincioase și domnește de acum singură asupra comportamentului, care devine efectiv chiar irațional; de altfel, impresia de moment este foarte puternică asupra lor, ea îi aduce în starea de a nu mai gândi, de a se mânia, de a deveni violent. De aceea, de asemenea și în general pentru că modul lor de cunoaștere s-a sustras în parte servirii voinței, în cursul conversației ei se gândesc mai puțin la persoană care îi ascultă decât la lucrul despre care vorbesc și pe care îl văd limpede în fața ochilor; de aici rezultă că pentru propriile interese ei au un mod de a judeca prea obiectiv; ei vorbesc prea mult și nu știu să păstreze pentru ei ceea ce ar fi fost mai prudent să nu spună și așa mai departe. În sfârșit, ei sunt înclinați spre monolog și pot arăta slăbiciuni care frizează cu adevărat nebunia. Geniul și nebunia au o latură prin care se ating și chiar se pătrund; adesea a fost remarcat acest lucru; ba, chiar exaltarea poetică a fost numită drept un fel de nebunie; Horațiu (*Ode, III, 4*) o numește

*amabilis insania* ; Wieland o numește, în introducerea la *Oberon*, "delicioasă nebunie" (*holder Wahnsinn*), Aristotel însuși, după Seneca (*De tranq. animi*, 15, 16), ar fi spus: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*. Platon exprimă și el această idee în mitul deja citat al peșterii, când spune (*Rep.* VII): "Cei care au ieșit din peșteră și care au văzut adevărata lumină a soarelui, lucrurile care există în mod real (Ideile) nu vor mai putea vedea nimic atunci când vor intra din nou; ei nu vor mai distinge umbrele din peșteră, căci ochii lor se vor fi dezobișnuit cu întunericul; ei vor deveni, din cauza greșelilor lor, bătaia de joc a tovarășilor lor care nu vor fi părăsit niciodată nici peștera nici umbrele". În *Fedru* (pag.317) el spune clar că fără puțină nebunie nu există poet adevărat; el pretinde chiar (pag.327) că ești luat drept un nebun imediat ce pui în evidență ideile eterne din lucrurile efemere. Cicero ni-i citează pe Democrit și pe Platon: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato.* (*De Divin.*, 1,37) Pope, în sfârșit, ne spune:

*Great with to madness sure are near allied,  
And thin partitions do their bounds divide.<sup>1</sup>*

Mai ales Goethe este semnificativ în această privință. În al său *Torquato Tasso* el nu se mulțumește să reprezinte suferința și nici martiriul propriu geniului ca geniu; el ne arată de asemenea contactele permanente ale acestuia cu nebunia. În sfârșit, pentru a vă convinge de această apropiată înrudire dintre geniu și nebunie, citiți biografiile unor foarte mari genii precum Rousseau, Byron, Alfieri; anecdotele din viața altora nu sunt mai puțin concludente; să cităm în sfârșit un exemplu personal; am vizitat adesea case pentru alienați mintali și am întâlnit acolo subiecți de o valoare incontestabilă; geniul lor străbătea, fără puțință de tăgadă, prin nebunia lor; dar la ei nebunia era pe deplin stăpână. O asemenea coincidență nu poate fi pusă pe seama hazardului, căci, pe de o parte, numărul alienaților este relativ mic; pe de altă parte, apariția unui om de geniu, eveniment rar înaintea de toate, poate fi considerată un fapt excepțional în șanul naturii. Pentru a ne convinge de acest lucru este suficient, de altfel, să calculăm numărul de oameni de geniu pe care i-a produs Europa cultă în antichitate, ca și în timpurile moderne, neluându-i în seamă bineînțeles decât pe cei care au realizat opere demne de a-și păstra

---

„Geniul este vecin cu nebunia; nu-i desparte decât un perete foarte subțire.”



de-a lungul vremurilor valoarea nemuritoare pentru oameni; să comparăm apoi acest număr cu cei 250 milioane de oameni care trăiesc continuu în Europa, reînnoindu-se la fiecare treizeci de ani! Iată încă un fapt pe care nu vreau să-l trec nicidecum sub tăcere: am cunoscut persoane cu o superioritate intelectuală deosebită, dacă nu remarcabilă; ele prezentau în același timp ușoare indicii de nebunie. S-ar părea, după toate acestea, că orice superioritate intelectuală care depășește măsura obișnuită trebuie să fie considerată ca un lucru anormal care predispune la nebunie. Totuși, vreau să rezum cât mai pe scurt posibil părerea mea despre rațiunea pur intelectuală a acestei înrudiri dintre geniu și nebunie; căci această discuție nu poate să nu ne dea lămuriri despre esența proprie geniului, adică despre această capacitate intelectuală care este singura capabilă să producă adevărate capodopere. Dar aceasta necesită o scurtă examinare a nebuniei însăși.)<sup>1</sup>

Încă nu s-a ajuns, după câte știu eu, la o concluzie clară și completă asupra naturii nebuniei; nu există încă noțiunea exactă și precisă a ceea ce se deosebește, la drept vorbind, nebunul de omul normal. - Nu putem refuza nebunilor nici rațiunea, nici intelectul; ei vorbesc și înțeleg; ei raționează adesea foarte corect; de obicei chiar, ei au o imagine foarte exactă a ceea ce se petrece în fața lor și înțeleg înlănțuirea cauzelor și a efectelor. Nici vedeniile și nici stafiile provocate de febră nu sunt un simptom obișnuit al nebuniei; delirul falsifică percepția, nebunia falsifică gândirea. Într-adevăr, cel mai adesea, nebunii nu se înșală deloc în cunoașterea a ceea ce este prezent în mod imediat; divagațiile lor se referă întotdeauna la ceea ce este absent sau trecut și prin urmare ele nu privesc decât raportul dintre ceea ce este absent sau trecut și prezentul. În consecință, boala lor mi se pare că atinge îndeosebi memoria; ea nu o suprimă totuși în întregime (căci mulți nebuni știu un mare număr de lucruri pe de rost și recunosc uneori persoane pe care nu le-au mai văzut de mult); ea rupe mai degrabă firul memoriei; ea întrerupe înlănțuirea continuă a acesteia și face imposibilă orice amintire legată în mod regulat de trecut. Presupun că un nebun evocă o scenă din trecut și îi dă întreaga vivacitate a unei scene care se petrece cu adevărat în prezent; într-o asemenea amintire există lacune; nebunul le înlocuiește cu ficțiuni; aceste ficțiuni pot fi mereu aeleași și pot deveni idei fixe sau se pot modifica de fiecare dată ca niște accidente efemere; în primul caz, este vorba despre monomanie, despre melancolie; în al doilea caz;

---

1. A această problemă se referă capitolul XXXVII din *Suplimente*. (n.a.)

este vorba despre demență, *fatuitas*. De aceea este atât de dificil, când un nebun este adus la o casă de alienați mintali, să i se pună întrebări despre viața sa dinainte. Adevărul și falsul se confundă din ce în ce mai mult în memoria lui. Degeaba prezentul imediat este foarte bine cunoscut, căci el nu este mai puțin falsificat de raportul pe care nebunul i-l atribuie cu un trecut iluzoriu; nebunii se iau pe ei înșiși și îi iau pe ceilalți drept persoane care nu există decât în trecutul lor imaginar; ei nu-și recunosc deloc prietenii; pe scurt, în pofida percepției lor exacte a prezentului, ei îi atribuie relații false cu trecutul. Dacă nebunia devine intensă, memoria se dezorganizează complet; nebunul este incapabil să-și amintească de tot ce este absent sau trecut; el este în întregime și în mod exclusiv condus de capriciul de moment, legat de himerele care constituie pentru el trecutul; de aceea, atunci când ne aflăm lângă el, suntem în permanență în pericol de a fi maltratați sau uciși, dacă nu-l facem să simtă în permanență că suntem mai puternici decât el.

Cunoașterea nebunului și aceea a animalului sunt la fel prin aceea că ambele sunt restrânse la prezent; dar iată ce le deosebește: animalul nu are la drept vorbind nici o reprezentare a trecutului considerat ca atare; fără îndoială el suferă efectul acestei reprezentări prin intermediul obișnuinței, atunci când, de exemplu, își recunoaște după mai mulți ani fostul stăpân, adică cel a cărui privire a produs asupra lui o impresie obișnuită, persistentă; nu este mai puțin adevărat că el nu are nici o amintire a timpului care a trecut de atunci; nebunul dimpotrivă păstrează mereu în mintea sa trecutul *in abstracto*; dar acesta este un trecut fals care nu există decât pentru el și care este un obiect de creanță permanentă sau numai momentană; influența acestui fals îl împiedică, deși cunoaște cu exactitate prezentul, să tragă vreun folos din aceasta, pe când animalul însă este capabil să-l folosească. Iată cum explic eu faptul că dureri morale puternice, evenimente teribile și neașteptate provoacă în mod frecvent nebunia. O durere de acest gen este întotdeauna, în calitate de eveniment real, limitată la prezent; adică ea este trecătoare și, considerată ca atare, ea nu depășește forțele noastre; ea nu devine excesivă decât dacă este permanentă; dar considerată ca atare, ea se reduce la un simplu gând, iar memoria o depozitează; dacă această durere, dacă suferința cauzată de acest gând sau de această amintire este destul de cruntă pentru a deveni absolut insuportabilă și a depăși forțele individului, atunci natura, cuprinsă de angoasă, recurge la nebunie ca la ultima sa șansă; spiritul torturat rupe, ca să spunem așa, firul memoriei sale,

înlocuiește lacunele cu ficțiuni; el își caută refugiu în demență împotriva durerii morale care îi depășește forțele; este ca atunci când se amputează un membru cangrenat și înlocuit cu un membru artificial. - Să luăm ca exemple pe Ajax cel furios, pe regele Lear, pe Ofelia, căci creațiile adevăratului geniu sunt singurele la care putem recurge aici, pentru că ele sunt cunoscute de toată lumea și pot, de altfel, grație adevărului lor, să fie considerate drept persoane reale; experiența reală și de zi cu zi ne dă și ea la fel de bine rezultate absolut asemănătoare cu privire la această chestiune. Această trecere de la durere la nebunie nu este lipsită de analogii; când un gând neplăcut ne surprinde nepregătiți, ni se întâmplă adesea să vrem să-l alungăm, într-un fel oarecum mecanic, printr-o exclamație, printr-un gest; vrem astfel să ne desprindem, să ne smulgem violent din amintirea noastră.

Alienatul, după cum am văzut, are o cunoaștere exactă a prezentului izolat, precum și a mai multor fapte particulare ale trecutului; dar el neglijează legăturile și raporturile dintre fapte: aceasta este explicația greșelilor și divagațiilor sale; aceasta constituie, în același timp, punctul său de contact cu omul de geniu, căci și omul de geniu neglijează cunoașterea relațiilor care se bazează pe principiul rațiunii; el nu vede și nu caută în lucruri decât Ideile lor; el sesizează esența lor proprie, acea esență care se manifestă contemplativului; el o sesizează dintr-un astfel de punct de vedere încât un singur lucru privit astfel reprezintă întreaga sa specie, și poate spune, ca și Goethe, că un singur caz este valabil pentru o mie de cazuri; nici el nu pune preț pe cunoașterea înălțurii lucrurilor: obiectul unic pe care îl contemplă, prezentul pe care îl găndește cu o surprinzătoare intensitate îi apar într-o atât de deplină lumină, încât celelalte verigi ale lanțului din care acestea fac parte sunt umbrite tocmai datorită acestui fapt; această situație face să apară fenomene care de mult timp sunt comparate cu nebunia. Dacă în realitățile particulare care ne înconjoară există ceva imperfect, slăbit sau alterat, geniul nu trebuie decât să-l atingă pentru a-l ridica până la Idee, până la perfecțiune; el nu vede peste tot decât extremele, și ca urmare și comportamentul său se îndreaptă spre extreme; el nu știe să păstreze măsura, el este lipsit de moderație; și de aici rezultă ceea ce deja știm. El cunoaște perfect Ideile, nu indivizii. De aceea un poet poate, după cum am remarcat, să cunoască foarte bine omul și să cunoască foarte puțin oamenii: el este ușor de înșelat și devine foarte ușor o jucărie în mâinile oamenilor răutăcioși.<sup>1</sup>

### § 37

Geniul, așa cum l-am prezentat, constă în aptitudinea de a se elibera de principiul rațiunii, de a face abstracție de lucrurile particulare, care nu există decât în virtutea raporturilor, de a recunoaște Ideile și în sfârșit de a se considera pe sine însuși drept corelativul lor, dar nu în calitate de individ, ci în calitate de pur subiect care cunoaște; totuși, această aptitudine poate exista, deși într-un grad mai scăzut și diferit, la toți oamenii; căci fără de ea ei ar fi incapabili atât să aprecieze operele de artă, cât și să le producă, ei ar fi absolut insensibili la tot ceea ce este frumos și sublim; aceste două cuvinte ar fi chiar un adevărat nonsens pentru ei. Ca urmare, doar dacă nu există și oameni complet incapabili de orice plăcere estetică, trebuie să acordăm tuturor oamenilor acea putere de a desprinde ideile din lucruri și de a se ridica momentan deasupra personalității lor efectiv. Geniul are doar avantajul de a poseda această facultate într-un grad mult mai înalt și de a se bucura de ea într-o manieră mai constantă; grație acestui dublu privilegiu, el poate aplica unui asemenea mod de cunoaștere întreaga reflecție necesară pentru a reproduce într-o creație liberă ceea ce el cunoaște prin această metodă; această reproducere constituie operă de artă. Prin aceasta comunică el celorlalți ideea pe care a conceput-o. Ideea rămâne deci imuabilă și identică; prin urmare, plăcerea estetică rămâne în mod esențial una și identică, fie că este provocată de o operă de artă, fie că este resimțită direct în contemplația naturii și a vieții. Opera de artă nu este decât un mijloc destinat să faciliteze cunoașterea Ideii, cunoaștere care constituie plăcerea estetică. Deoarece noi concepem mai ușor ideea prin mijlocirea operei de artă decât prin contemplația directă a naturii și a realității, rezultă că artistul, nemaicunoscând realitatea, ci numai ideea, nu mai reproduce din opera sa decât ideea pură; el o deosebește de realitate, el neglijează toate contingentele care ar putea-o umbri. Artistul ne dă ochii lui pentru a privi lumea. A poseda o viziune particulară, a desprinde din lucruri esența lor care există în afara tuturor relațiilor, acesta este darul înăscut propriu geniului; a fi în stare să ne facă să profităm de acest dar și să ne împărtășească și nouă o asemenea facultate de percepție, acestea sunt caracteristica și modul de acțiune ale artei. De aceea, după ce am prezentat, în cele de mai sus, aspectele principale ale esenței intime a

---

La acest paragraf se referă capitolul XXXII din *Suplimente*. (n.a.).

cunoașterii estetice, voi examina, în studiul filosofic care va urma, frumosul și sublimul pur atât în natură, cât și în artă; nu-mi voi da osteneala să fac distincție între ele în funcție de locul unde se manifestă. Vom studia ce se petrece în om la contactul acestuia cu frumosul, cu sublimul; dacă acest contact se produce prin contemplarea naturii și a vieții sau numai prin intermediul artei, aceasta este o problemă care privește o diferență cu totul exterioară, cu totul neesențială.

### § 38

În contemplația estetică am găsit două elemente inseparabile: cunoașterea obiectului considerat nu ca lucru particular, ci ca idee platoniciană, altfel spus ca formă permanentă a oricărei specii de lucruri; apoi conștiința, celui care cunoaște, pur, eliberat de voință. Am văzut, de asemenea, condiția necesară pentru ca aceste două elemente să fie întotdeauna unite; trebuie să se renunțe la cunoașterea legată de principiul rațiunii, care totuși este singura valabilă pentru a servi voinței, precum și pentru știință. - Vom vedea, de asemenea, că plăcerea estetică, provocată de contemplația frumosului, provine din aceste două elemente: când unul, când altul dintre ele ni-l procură într-o măsură mai mare, în funcție de obiectul contemplației noastre estetice.

Orice act de voință provine dintr-o nevoie, adică dintr-o lipsă, adică dintr-o suferință. Satisfacerea îi pune capăt; dar dacă o dorință este satisfăcută, altele zece sunt deranjate; în plus, dorința este de lungă durată, iar exigențele sale tind la infinit, satisfacerea este de scurtă durată și dată cu parcimonie. Dar această mulțumire extremă nu este ea însăși decât aparență; dorința satisfăcută face imediat loc unei noi dorințe; prima este o decepție recunoscută, cea de a doua este o decepție nerecunoscută încă. Satisfacerea nici unei dorințe nu poate procura o mulțumire durabilă și inalterabilă. Este ca pomana dată unui cerșetor: ea îi salvează astăzi viața pentru a-i prelungi starea de mizerie până mâine. Atâta timp cât conștiința noastră este sub imperiul voinței, atâta timp cât suntem aserviți impulsului dorinței, speranțelor și temerilor permanente pe care acesta le face să apară, atâta timp cât suntem supuși actului voinței, nu va exista pentru noi nici fericire durabilă, nici odihnă. A urmări ceva sau a fugi de ceva, a se teme de nenorocire sau a căuta plăcerea este în realitate același lucru, îngrijorarea unei voințe mereu exigente, sub orice formă s-ar

manifesta ea, cuprinde și tulbură neîncetat conștiința; or, fără liniște adevărata fericire este imposibilă. Astfel supusul actului de voință seamănă cu Ixion legat de roata care se învâртеște tot timpul, cu Danaidele care toarnă în permanență apă pentru a umple butoiul fără fund, cu Tantal cel veșnic însetat.

Dar dacă apare o ocazie exterioară sau un impuls intern care să ne ridice mult deasupra torentului infinit al voinței, care să smulgă cunoașterea din sclavia voinței, de acum înainte atenția noastră nu se va mai îndrepta spre motivele actului de voință: ea va concepe lucrurile independent de raportul lor cu voința, adică ea le va privi într-un mod dezinteresat, nu subiectiv, ci pur obiectiv; ea se va concentra în întregime asupra lucrurilor, ca simple reprezentări, și nu ca motive; atunci vom fi găsit în mod firesc și dintr-o dată acea liniște pe care, în perioada supunerii noastre față de voință, o căutam fără încetare și care ne scapă mereu, vom fi atunci perfect fericiți. Aceasta este starea lipsită de durere pe care Epicur o susține ca fiind identică cu binele suveran și cu condiția divină; căci atât cât durează aceasta, scăpăm de asuprirea umiltoare a voinței; semănăm cu niște deținuți care sărbătoresc o zi de odihnă și roata lui Ixion de care suntem legați nu se mai învâртеște.

Dar această stare este tocmai aceea pe care am semnalat-o puțin mai înainte în calitate de condiție a cunoașterii ideii; este contemplația pură, este farmecul intuiției, este contopirea subiectului cu obiectul, este uitarea oricărei individualități, este suprimarea cunoașterii care ascultă de principiul rațiunii și care nu poate înțelege decât relații; este momentul în care o singură și identică transformare face din lucrul particular contemplat ideea speciei sale, a individului care cunoaște, subiectul pur al unei cunoașteri eliberate de sub imperiul voinței; de acum atât subiectul, cât și obiectul scapă, în virtutea noii lor calități, vârtejului timpului și celorlalte relații. În asemenea condiții, este indiferent dacă te afli într-o celulă sau într-un palat pentru a contempla apusul soarelui.

Un impuls interior, o preponderență a cunoașterii asupra voinței pot, oricare ar fi circumstanțele concomitente, să provoace această stare. Acest lucru ne este dovedit de minunații pictori olandezi care au contemplat cu o intuiție atât de obiectivă obiectele cele mai neînsemnate și care ne-au dat în tablourile lor de interior o mărturie nepieritoare a obiectivității lor, a seninătății spiritului lor; un om cu gust estetic nu poate contempla pictura lor fără emoție, căci ea trădează un suflet deosebit de liniștit, senin și eliberat de sub imperiul

voinței, o asemenea stare era necesară pentru ca ei să poată contempla într-un mod atât de obiectiv, să poată studia într-un mod atât de atent lucruri atât de neînsemnate și în sfârșit să exprime această intuiție cu o exactitate atât de judicioasă; de altfel, în timp ce operele lor ne invită să ne luăm partea noastră din seninătatea lor, crește și emoția noastră prin contrast, căci adesea sufletul nostru este cuprins în aceste momente de agitație și tulburare datorită violenței voinței. Tocmai animați de acest spirit pictorii de peisaje, în special Ruisdael, au pictat adesea lucruri cu totul neînsemnate și tocmai prin acest fapt au produs același efect într-un mod și mai agreabil.

Numai forța interioară a unui suflet de artist poate produce efecte atât de mari, dar acest impuls obiectiv al sufletului este favorizat și facilitat de obiectele exterioare care se oferă ochilor noștri, de exuberanța frumoasei naturi care ne invită și care pare să ne oblige să o contemplăm. Din momentul în care ea se prezintă privirii noastre, ea nu întârzie niciodată să ne smulgă, fie și pentru o clipă, din subiectivitate și din sclavia voinței, ea ne farmecă și ne transportă în starea de pură cunoaștere. De aceea, este suficientă o singură și liberă privire aruncată asupra naturii pentru a-l liniști, înveseli și reconforta pe cel pe care îl chinuie pasiunile, nevoile și grijile; furtuna pasiunilor, tirania dorinței și temerii, pe scurt toate nenorocirile voinței îi acordă o pauză imediată și minunată. Într-adevăr, din momentul în care, eliberați de sub imperiul voinței, ne-am cufundat în cunoașterea pură și independentă de voință, intrăm într-o altă lume, unde nu mai există nimic din ceea ce ne solicită voința și ne zdruncină atât de puternic. Această eliberare a cunoașterii ne ferește de această tulburare într-un mod la fel de perfect, la fel de complet ca somnul și ca visul; dispar și fericirea, și nefericirea, individul este uitat; nu mai suntem individ, suntem purul subiect care cunoaște; suntem pur și simplu ochiul unic al lumii, acel ochi care aparține fiecărei ființe care cunoaște, dar care nu poate, în altă parte decât la om, să se elibereze în mod absolut de sub imperiul voinței, la om, orice diferență de individualitate se șterge atât de perfect, încât este indiferent dacă ochiul care contemplă aparține unui rege puternic sau unui sărman cerșetor. Căci nici fericirea și nici nefericirea nu ne însoțesc pe aceste înălțimi. Acest adăpost, în care scăpăm de toate necazurile noastre, se află foarte aproape de noi, dar cine are puterea de a rămâne mult timp în el? Este suficient ca un raport al obiectului contemplat în mod pur cu voința noastră sau cu persoana noastră să se manifeste în conștiință și vraja este ruptă; iată-ne căzuți din nou în cunoașterea supusă

principiului rațiunii; nu mai luăm cunoștințe de Idee, ci de lucrul particular, de veriga acestui lanț căruia îi aparținem și noi înșine; suntem, încă o dată, readuși la starea noastră demnă de milă. - Cei mai mulți dintre oameni se mulțumesc cel mai adesea cu această din urmă condiție, căci obiectivitatea, adică geniul, le lipsește cu totul. De aceea lor nu le place deloc să se afle singuri în fața naturii; ei au nevoie de o societate, cel puțin de societatea unei cărți. La ei, într-adevăr, cunoașterea nu încetează să servească voinței, de aceea ei nu caută în obiecte decât raportul pe care îl pot descoperi cu voința lor; tot ceea ce nu le oferă un raport al acestei naturi provoacă în adâncul ființei lor această lamentație continuă și dezolantă, asemănătoare cu acompaniamentul unui bas: „Aceasta nu-mi servește la nimic.” De aceea, de îndată ce sunt singuri chiar și cel mai frumos peisaj capătă în ochii lor un aspect înghețat, sumbru, străin, ostil.

În sfârșit, această beatitudine a contemplației eliberate de sub imperiul voinței răspândește asupra a tot ce este trecut sau îndepărtat un farmec atât de strălucitor și ne prezintă aceste obiecte într-o lumină atât de favorabilă încât suntem prinși în propria noastră capcană. Când ne reprezentăm zilele - trecute de mult - pe care le-am petrecut într-un loc îndepărtat, imaginația noastră evocă numai obiectele, și nu subiectul voinței care, atunci ca și acum, purta cu sine povara incurabilelor sale nefericiri, acestea sunt uitate pentru că de atunci s-au repetat adeseori. Intuiția obiectivă acționează asupra amintirii așa cum ar acționa asupra obiectelor actuale, dacă ne-am lua răspunderea să ne debarasăm de voință și să ne consacram acestei intuiții. De aici provine faptul că, atunci când o nevoie ne chinuie mai mult decât de obicei, amintirea scenelor trecute sau îndepărtate ni se pare a fi asemănătoare cu imaginea unui paradis pierdut. Imaginația evocă exclusiv partea obiectivă a amintirilor noastre, și niciodată partea individuală sau subiectivă; ne imaginăm ca urmare că această parte obiectivă ni s-a prezentat cândva foarte pură, complet eliberată de relațiile inoportune cu voința, așa cum imaginea sa se prezintă astăzi fanteziei noastre; și totuși raporturile obiectelor cu voința noastră nu ne-au produs mai puține suferințe atunci decât acum. Putem, prin mijlocirea obiectelor prezente, ca și prin mijlocirea obiectelor îndepărtate în timp, să scăpăm de toate suferințele; pentru aceasta, este suficient să ne putem ridica la o contemplație pură a acestor obiecte, vom ajunge astfel să credem că numai aceste obiecte sunt prezente și că noi în sine nu suntem nicidecum prezenți; în această stare ne eliberăm de tristul nostru eu; am devenit, în calitate de



subiecte care cunosc pure, complet identici cu obiectele, cu cât nefericirea noastră le este străină lor, cu atât în asemenea momente această nefericire ne devine străină nouă înșine. Lumea privită ca reprezentare rămâne singură; lumea ca voință a dispărut.

Sper să fi vrătat limpede prin aceste considerații natura și importanța condiției subiective a plăcerii estetice; această condiție, am văzut, constă în a elibera cunoașterea pe care o subjugă voința, în a uita eul individual, în a transforma conștiința într-un subiect care cunoaște pur și eliberat de sub imperiul voinței, al timpului, al oricărei relații. În același timp cu această latură subiectivă a contemplației estetice, latura sa obiectivă, adică înțelegerea intuitivă a Ideii platoniciene, se manifestă întotdeauna în calitate de corelativ necesar. Dar înainte de a studia Ideea și creația artistică în raporturile sale cu ea, este necesar să insistăm încă puțin asupra laturii subiective a plăcerii estetice, vom completa studiul acestei laturi subiective cu examinarea unui sentiment care este legat în mod exclusiv de ea și care derivă dintr-una din modificările sale, sentimentul sublimului. După care vom trece la studiul laturii obiective, și acesta va fi complementul firesc al analizei noastre asupra plăcerii estetice.

Totuși, la cele spuse până acum se adaugă încă două observații. Lumina este lucrul cel mai plăcut din câte există; ea a fost transformată în simbolul a tot ce este bun și util. În toate religiile ea

reprezintă veșnica mântuire; întunericul semnifică, dimpotrivă, condamnare la chinurile infernului. Ormuzd constă în lumina cea mai pură. Ahriman - în noaptea eternă. Paradisul lui Dante seamănă destul de mult cu Vauxhall din Londra, spiritele preferite apar ca niște puncte luminoase care se grupează în figuri regulate. Disparația luminii ne întristează; revenirea ei ne înveselește; culorile trezesc în noi o vie plăcere care atinge maximul dacă ele sunt transparente. Explicația acestui fapt este că lumina constituie corelativul, condiția cunoașterii intuitive perfecte, adică a singurei cunoașteri pe care nu o afectează în mod direct voința. Văzul nu este, într-adevăr deloc la fel ca celelalte simțuri; el nu are prin natura lui și nici în calitate de simț proprietatea de a afecta în mod direct organul într-un mod agreabil sau dureros; pe scurt, el nu are nici o legătură directă cu voința; numai intuiția produsă în spirit poate avea o asemenea proprietate, iar această proprietate se bazează pe relația obiectului cu voința. Când este vorba despre auz, deja nu mai este același lucru: sunetele pot provoca direct o durere: ele pot fi în mod direct plăcute, și aceasta în calitate de simplu dat senzorial, fără nici o legătură cu armonia sau

melodia. Simțul tactil, în măsura în care se confundă cu simțământul unității noastre corporale, este constrâns într-o și mai mare măsură să-și exercite influența directă asupra voinței; totuși, există senzații tactile care nu provoacă nici durere, nici voluptate. Mirosurile însă sunt totdeauna sau plăcute sau neplăcute; senzațiile gustului au această însușire într-un mod și mai evident. Aceste din urmă două simțuri sunt cele care se produc cel mai adesea cu partea voluntară a ființei noastre; de aceea ele sunt cele mai puțin nobile și Kant le-a numit simțuri subiective. Plăcerea produsă de lumină se reduce în realitate la bucuria pe care ne-o provoacă posibilitatea obiectivă a cunoașterii intuitive celei mai pure și mai perfecte; trebuie să conchidem că această cunoaștere pură, debarasată și eliberată de orice voință, constituie ceva încântător în cel mai înalt grad; ea este, în această calitate, un element important al plăcerii estetice. - Acest mod de a privi lumina ne explică strania frumusețe pe care ne-o prezintă reflectarea obiectelor în apă. Corpurile schimbă unele cu altele o reacție căreia îi suntem redevabili prîn cea mai pură și mai perfectă dintre percepțiile noastre; această reacție, cea mai subtilă, mai promptă și mai delicată dintre toate, nu este alta decât reflexia razelor de lumină; or, în acest fenomen, ea ni se prezintă sub forma sa cea mai clară, cea mai evidentă, cea mai completă, ea ne arată cauza și efectul său într-o manieră, ca să spunem așa, amplificată; aceasta este cauza plăcerii estetice pe care o resimțim, la vederea acestui spectacol, plăcere care, în cea mai mare parte, se bazează pe principiul subiectiv al bucuriei estetice, plăcere care se reduce la bucuria pe care ne-o procură cunoașterea pură și căile care duc la aceasta.<sup>1</sup>

### § 39

Am încercat să punem în lumină partea subiectivă a plăcerii estetice (vorbind despre partea subiectivă, eu înțeleg ceea ce în această plăcere se reduce la bucuria de a exercita facultatea de a cunoaște într-o manieră pură, intuitivă, independentă de voință). De acest studiu se leagă, ca depinzând direct, analiza stării de spirit care este numită sentimentul sublimului.

Am remarcat deja, mai sus, că această încântare care constituie starea de intuiție pură se produce mai ales atunci când obiectele se pretează la ea, adică atunci când, grație formei lor variate, dar în

---

<sup>1</sup> La acest paragraf se referă capitolul XXXIII din *Suplimente*. (n.n.)

același timp clare și precise, ele devin cu ușurință imaginile Ideilor lor; tocmai în aceasta constă frumusețea lor, luată în sensul său obiectiv. Mai ales natura posedă această proprietate; ea este capabilă să provoace plăcerea estetică chiar și omului celui mai insensibil, fie și numai pentru un moment; este surprinzător să vedem cu câtă insistență lumea vegetală mai ales ne solicită și ca să spunem așa ne obligă să o contemplăm; acest lucru ne face să credem că o asemenea insistență ține de faptul că aceste ființe organice nu constituie prin ele însele, ca animalele, un obiect imediat al cunoașterii; ele năzuiesc să întâlnească un individ străin, înzestrat cu inteligență, pentru a trece din lumea voinței oarbe în aceea a reprezentării; ele doresc, într-un fel, această trecere; și doresc să obțină - chiar și indirect - ceea ce le este imposibil să obțină în mod imediat. Nu fac decât să menționez această idee puțin cam hazardată; s-ar putea să se învecineze cu reveria; în orice caz numai o foarte intimă și foarte profundă contemplare a naturii o poate sugera sau confirma<sup>1</sup>. Atâta timp cât natura se mărginește să se prezinte astfel, atâta timp cât bogăția de semnificație, atâta timp cât limpezimea formelor, care exprimă Ideile ce se individualizează în ea, nu fac decât să ne ridice de la cunoașterea aservită voinței, de la cunoașterea simplelor relații până la contemplația estetică și atâta timp cât noi ne constituim în subiect care cunoaște scăpat de sub imperiul voinței, asupra noastră acționează numai frumosul și în noi este provocat numai sentimentul frumuseții. Dar să presupunem că aceste obiecte ale căror forme semnificative ne invită la contemplație, se află într-un raport de ostilitate cu voința așa cum se traduce ea în obiectitatea sa, cu alte cuvinte cu corpul uman; să presupunem că aceste obiecte sunt opuse voinței, că ele o amenință cu o forță capabilă să învingă orice rezistență, că ele o spulberă prin contrastul dimensiunii lor extrem de mari; dacă, cu toate acestea, privitorul nu acordă deloc atenție acestui raport de ostilitate pe care voința sa trebuie să-l suporte; dacă dimpotrivă, deși el percepe și admite acest raport, el face abstracție în mod conștient de el, dacă el se desprinde cu violență de voința și de relațiile ei pentru a se cufunda în întregime în cunoaștere; dacă, în calitatea lui de subiect care cunoaște pur, el contemplă într-un mod liniștit obiecte redutabile pentru voință; dacă el se mărginește să

Sunt cu atât mai fericit și mai surprins astăzi să descopăr exprimarea gândirii mele la Sfântul Augustin, la patruzeci de ani după ce am scris-o eu însumi cu atâtă timiditate și ezitare: „*Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebeant; at, pro eo, quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur.*” (De civ. Dei, XI, 27). (n.a.)

concepă Idei lipsite de orice relație; dacă, ca urmare, el se oprește cu plăcere în această contemplație; dacă, în sfârșit, el se ridică, efectiv, deasupra lui însuși, deasupra personalității sale, deasupra voinței sale, deasupra oricărei voințe, în acest caz el este cuprins de sentimentul sublimului; el este într-o stare de extaz (*Erhebung*) și de aceea obiectul care provoacă această stare este numit sublim (*erhaben*). Iată ceea ce deosebește sentimentul de sublim de cel de frumos; în prezența frumosului, cunoașterea pură se eliberează fără luptă; căci frumusețea obiectului, adică proprietatea sa de a facilita cunoașterea Ideii, dă la o parte fără rezistență, prin urmare fără ca noi să ne dăm seama, voința, precum și relațiile care contribuie la manifestarea ei; conștiința rămâne atunci ca subiect care cunoaște pur, așa încât din voință rămâne numai o amintire; dimpotrivă, în prezența sublimului, prima condiție pentru a ajunge la starea de pură cunoaștere este aceea de a ne desprinde în mod conștient și hotărât de relațiile obiectului pe care le știm că fiind defavorabile voinței; ne înălțăm, cu un elan plin de libertate și de conștiință, deasupra voinței și a cunoașterii care se raportează la ea. Nu este suficient să ne luăm elan în mod conștient, ci trebuie să-l și păstrăm; el este însoțit de o reminescentă constantă a voinței, nu a unei voințe particulare și individuale, precum teama sau dorința, ci a voinței umane în general, în măsura în care ea se află exprimată prin obiectitatea sa, corpul uman. Să presupunem că un act de voință real și particular se manifestă în conștiință ca urmare a unei disperări a individului, a unui pericol la care obiectele exterioare îl supun; imediat voința individuală, atinsă efectiv, redevine stăpână, contemplația liniștită devine imposibilă; și s-a isprăvit și cu impresia de sublim; aceasta este înlocuită de angoasă, iar efortul individului pentru a ieși din impas îndepărtează toate celelalte gânduri ale sale.

Câteva exemple vor fi foarte utile pentru a elucida această teorie a sublimului estetic și pentru a o feri de îndoială, ele vor arăta în același timp de câte grade este susceptibil sentimentul sublimului. Într-adevăr, știm ca sentimentul sublimului se confundă cu cel de frumos în condiția sa esențială, adică în contemplația pură, ferită de orice voință, și în cunoașterea Ideilor, care decurge în mod necesar din aceasta, în afara oricărei relații determinate de principiul rațiunii: mai știm că sentimentul sublimului nu se deosebește de cel al frumosului decât prin adăugarea unei singure condiții, aceea de a se ridica deasupra relației care este văzută în obiectul contemplației și care îl face pe acesta să fie ostil față de voință; rezultă că vor exista mai multe grade ale sublimului, chiar mai multe trepte intermediare

de la frumos la sublim, în funcție de cât de puternică, de distinctă, de presantă, de apropiată sau, dimpotrivă, cât de slabă, îndepărtată, de abia vizibilă va fi această condiție adăugată. Cred că e mai bine, pentru expunerea mea, să pun în fruntea seriei de exemple simplele trepte intermediare și în general gradele cele mai slabe ale impresiei sublimului, totuși, cei care nu au nici o sensibilitate estetică prea dezvoltată, și nici o imaginație prea puternică nu vor înțelege decât exemplele următoare unde scot în evidență gradele cele mai înalte și mai caracteristice ale acestei impresii, ei vor face bine să se mărginească la aceste exemple; în ceea ce privește cele care deschid seria, îi sfătuiesc să nu se ocupe de ele.

Omul este în același timp impuls de voință, obscur și violent, și subiect care cunoaște pur, înzestrat cu eternitate, libertate și calm; el este, în această dublă calitate, caracterizat în același timp de polul organelor genitale considerat ca focar și de polul capului; printr-un contrast analog, soarele este în același timp sursă a luminii, care este condiția cunoașterii, și sursă a căldurii, care este prima condiție pentru orice formă de viață, adică pentru orice fenomen al voinței privită în gradele sale superioare. Ceea ce este căldura pentru voință este lumina pentru cunoaștere. Lumina este prin urmare cel mai frumos diamant din coroana frumuseții; ea are influența cea mai hotărâtoare asupra cunoașterii oricărui lucru frumos; prezența sa, ca atare, este o condiție pe care nu ne este permis să o neglijăm, iar dacă ea este într-o poziție favorabilă, atunci înalță și mai mult frumusețea lucrurilor celor mai frumoase. Mai ales în arhitectură ea are însușirea de a înălța frumusețea; ea este suficientă pentru a transfigura chiar și cel mai neînsemnat obiect. - Să presupunem că pe o vreme friguroasă și cu ceață, când întreaga natură este mohorâtă și soarele nu urcă prea sus, zărim raze de soare reflectate de blocuri de piatră; ele luminează, dar nu încălzesc deloc, favorizează numai cunoașterea pură, nu și voința; dacă privim efectul frumos al luminii pe aceste pietre, suntem transpuși, așa cum suntem de obicei în prezența frumuseții, în starea de cunoaștere pură, totuși, când ne amintim în mod vag că aceleași raze nu ne și încălzesc, adică ne privează de principiul vital, am reușit într-o oarecare măsură să ne ridicăm deasupra intereselor voinței; pentru a rămâne în starea de cunoaștere pură este necesar un mic efort, făcând abstracție de orice voință, și tocmai din această cauză se produce trecerea de la sentimentul frumosului la cel al sublimului. Cea mai slabă nuanță de sublim se poate răsfrânge asupra frumosului,

care de altfel nu se manifestă în cazul nostru decât la un grad inferior. Exemplul următor este aproape la fel de ușor de înțeles.

Să mergem într-un ținut singuratic; orizontul este nemărginit, cerul este complet senin; copaci și plante într-o atmosferă perfect nemișcată; nici un om, nici un animal, nici o apă curgătoare, peste tot cea mai adâncă tăcere; un asemenea peisaj pare că ne invită la meditație, la contemplație, eliberată total de voința și de exigențele acesteia; tocmai toate acestea dau unui asemenea peisaj, pustiu și liniștit, o tentă de sublim. Într-adevăr, deoarece el nu oferă nici un obiect prielnic sau neprielnic voinței care este în permanentă căutare de acțiuni și de victorii, singura posibilă rămâne starea de contemplație pură, iar cel care nu este capabil să se înalțe la această stare rămâne, spre marea lui rușine, pradă bunului plac al unei voințe fără ocupație, a chinului plictiselii. În prezența unui asemenea peisaj, dăm măsura valorii noastre intelectuale; este o excelentă piatră de încercare pentru aptitudinea noastră mai mult sau mai puțin mare de a suporta sau de a iubi solitudinea. Peisajul pe care l-am descris ne-a dat un exemplu de sublim, deși în gradul său cel mai slab; căci aici, cu starea de cunoaștere pură, plină de calm și de independență, se amestecă prin contrast o amintire a acelei voințe dependente și demne de dispreț, care caută mereu mișcarea. - Acest gen de sublim este cel mai mult lăudat în priveliștea pe care o oferă imensele preerii din centrul Americii de Nord.

Să ne închipuim acum un asemenea ținut lipsit de plantele pe care le avea; nu mai există decât pietre goale; voința noastră este imediat cuprinsă de îngrijorare din cauza absenței naturii organice necesare subzistenței noastre; deșertul va căpăta un aspect înfricoșător; starea noastră sufletească va deveni mai jalnică, nu ne vom mai putea ridica la starea de pură cunoaștere, doar dacă nu ne sustragem fără nici o ezitare intereselor voinței; și tot timpul cât vom persista în această stare, sentimentul sublimului ne va domina în mod categoric.

Iată un nou aspect al naturii care ne va da sentimentul sublimului la un grad și mai ridicat. Natura este în plină furtună, în plină agitație; raze slabe de lumină străbat printre nori negri și amenințători; stânci imense și golașe par a se prăvăli, ascunzând vederii noastre orizontul; apa furioasă clocotește; deșertul se întinde peste tot și se aude vaietul vântului care luptă în defileuri. În toate acestea este o intuiție care ne arată imediat dependența noastră, lupta noastră cu natura dușmănoasă, strivirea voinței noastre; dar atâta timp cât angosta personală nu ne copleșește, atâta timp cât persistă contemplația estetică, subiectul care

cunoaște pur își plimbă privirile asupra furiei naturii și asupra imaginii voinței înfrânte; impasibil și indiferent (*unconcerned*), el nu este preocupat decât să recunoască Ideile din chiar obiectele care amenință și înfricoșează voința. Tocmai acest contrast dă naștere sentimentului de sublim.

Impresia este și mai puternică atunci când lupta elementelor dezlănțuite se desfășoară în realitate în fața ochilor noștri: de exemplu, o cataractă care se prăvălește și care prin vuietul pe care îl produce ne ia până și posibilitatea de a ne auzi propria noastră voce; sau praveștea mării pe care o vedem în depărtare zbuciumată de furtună: valuri înalte cât casa se ridică și se prăbușesc; ele lovesc cu furie falezele, ele împrăstie în sus, prin aer, spuma; furtuna urlă, marea mugește; fulgerele brăzdează norii negri; bubuitul tunetului domină urletul furtunii și mugetul mării. Un martor îndrăzneț al unui asemenea spectacol constată foarte limpede dubla natură a conștiinței sale: în timp ce el se percepe ca individ, ca fenomen efemer al voinței, susceptibil de a pieri la cea mai mică violență a elementelor naturii, lipsit de orice apărare în fața naturii furioase, supus tuturor dependențelor, tuturor capriciilor hazardului, semănând cu un nimic pieritor în fața unor forțe de neînvins, el are în același timp conștiința despre el însuși în calitate de subiect care cunoaște, etern și calm; el simte că este condiția obiectului și ca urmare suportul acestei lumi în întregul ei, că lupta redutabilă a naturii nu constituie decât propria sa reprezentare și că el însuși rămâne, cufundat în conceperea Ideilor, liber și independent de orice act de voință și de orice nefericire. Aceasta este, în culmea ei, impresia de sublim. Ea se produce în cazul de față la vederea unei nimiciri care amenință individul, la vederea unei forțe incomparabil superioare care îl depășește.

Această impresie se mai poate produce și în cu totul alt mod, în prezența unei simple cantități, luată în spațiu și în timp, și a cărei imensitate reduce individul la nimic. Putem numi, așa cum a făcut-o Kant după o clasificare exactă, primul gen sublim dinamic, iar cel de al doilea sublim matematic, cu toate acestea, în explicarea naturii intime a acestei impresii morale, nici ipoteze luate din filosofia scolastică.

Să presupunem că ne cufundăm în contemplarea nemărginirii lumii în timp și în spațiu, fie reflectând la multitudinea secolelor trecute și viitoare, fie că în timpul nopții cerul ne dezvăluie în realitatea lor lumi fără număr, fie că imensitatea universului apasă ca să spunem așa pe conștiința noastră și nu-i permite să mai acționeze;

în acest caz ne simțim micșorați până la nimic; ca individ, ca trup însuflețit, ca fenomen trecător al voinței, avem conștiința că nu mai suntem decât o picătură în ocean, altfel spus că dispărem și ne scurgem în neant. Dar în același timp, împotriva iluziei neantului nostru, împotriva acestei minciuni imposibile, se ridică în noi conștiința imediată care ne revelează că toate aceste lumi nu există decât în reprezentarea noastră; ele nu sunt decât modificări ale subiectului etern al purei cunoașteri, ele nu sunt decât ceea ce simțim în noi înșine, de îndată ce uităm individualitatea; pe scurt, în noi rezidă ceea ce constituie suportul necesar și indispensabil al tuturor lumilor și al tuturor timpurilor. Mai înainte întinderea lumii ne înfricoșă, iar acum stă liniștită în noi înșine; dependența noastră față de ea este de acum înlăturată; căci acum ea este cea care depinde de noi. Totuși noi nu facem în mod efectiv toate aceste reflecții; ne mărginim să simțim, într-un mod cu totul negândit, că, într-un anume sens (numai filosofia îl poate preciza), suntem una cu lumea și că prin urmare nemărginirea sa ne înalță, și nicidecum nu ne strivește. Această conștiință încă în întregime sentimentală este repetată de Upanisadele Vedelor sub o mulțime de forme variate și mai ales în această maximă pe care am citat-o mai sus: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*. (Oupnek'hat, vol. I, pag. 122) Este aici un extaz care depășește propria noastră individualitate, este sentimentul sublimului.

Resimțim deja în mod direct impresia sublimului matematic la vederea unui spațiu, care este mic în comparație cu întregul univers, dar care poate fi cuprins în întregime și imediat cu privirea; mărimea lui, considerată în cele trei dimensiuni, acționează asupra noastră și este suficientă pentru a ne reduce, oarecum, propriul nostru corp până la infinit de mic. Acest efect nu poate fi produs de un spațiu vid, nici de un spațiu deschis; având în vedere că el trebuie să fie perceput imediat, trebuie să fie delimitat în cele trei dimensiuni; ca, de exemplu, un naos foarte înalt și spațios, precum cel al bisericii Sfântul Petru din Roma sau al bisericii Sfântul Pavel din Londra. Sentimentul sublimului ia naștere în acest caz în felul următor: căpătăm o conștiință intimă a inconstanței și nimicniciei propriului nostru corp în comparație cu o mărime care totuși nu rezidă decât în reprezentarea noastră și căreia, în calitate de subiect care cunoaște, noi îi suntem suportul; sentimentul sublimului, pe scurt, provine în acest caz, ca în toate celelalte, dintr-un contrast între insignifianța și servitutea eului nostru individual, fenomen al voinței, pe de o parte, și, pe de altă



parte, conștiința ființei noastre în calitate de pur subiect care cunoaște. Bolta înstelată a cerului poate și ea, atunci când o privim fără să gândim, să ne producă același efect ca o boltă arhitecturală; în acest caz ea nu acționează asupra noastră prin mărimea ei adevărată, ci numai prin mărimea ei aparentă. Multe dintre obiectele intuiției noastre provoacă sentimentul de sublim, prin faptul că din cauza mării lor întinderi, mării lor vechimi, lungii lor durate noi ne simțim, în fața lor, reduși la nimic și ne cufundăm, cu toate acestea, în plăcerea de a le contempla; acestei categorii îi aparțin munții foarte înalți, piramidele din Egipt, ruinele uriașe ale antichității.

Teoria noastră despre sublim se aplică și domeniului moralei, în special la ceea ce se numește un caracter sublim. Și aici sublimul rezultă din faptul că voința nu se lasă deloc atinsă de obiecte care păreau a fi destinate să o zdruncine și din faptul că, dimpotrivă, cunoașterea are mereu câștig de cauză. Un om cu un asemenea caracter va privi deci oamenii într-un mod pur obiectiv, fără a ține seama de relațiile pe care aceștia le-ar putea avea cu propria lui voință; el va observa, de exemplu, viciile lor, chiar și ura și nedreptatea lor față de el, fără a fi tentat pentru aceasta de a-i detesta și el la rândul lui; el le va vedea fericirea fără a se gândi să-i invidieze; el le va recunoaște calitățile lor bune, fără totuși să vrea să pătrundă mai adânc în anturajul lor; el va înțelege frumusețea femeilor, dar nu le va dori deloc. Fericirea sau nefericirea lui personale îi vor fi indiferente; el va semna cu Horațiu așa cum îl descrie Hamlet:

For you hast been

*As one, in suffering all, that suffers nothing;*

*A man, that fortune's buffets and rewards*

*Hast taken with equal thanks, etc.*

(A. 3, sc. 2)<sup>1</sup>

Căci, în decursul propriei sale existențe, el va privi mai puțin la soarta sa individuală decât la aceea a omenirii în general, el va fi mai degrabă capabil să cunoască decât înclinat să sufere.

## § 40

Deoarece contrastele se luminează reciproc, este oportun să remarcăm aici că opusul sublimului este ceva pe care la o primă

<sup>1</sup> „Căci tu nu ai încetat să fii ca un om care, suferind totul, nu ar fi suferit nimic: tu ai acceptat în aceeași măsură și loviturile și binefacerile soartei etc.” (n.a.)

vedere îl declarăm a nu fi nicidecum sublimul: este plăcutul. Sub această denumire eu înțeleg ceea ce stimulează voința, oferindu-i în mod direct ceea ce o măgulește, ceea ce o satisface. Sentimentul sublimului provine din faptul că un lucru complet defavorabil voinței devine obiect al contemplației pure, contemplație care nu poate dura mult timp, doar dacă nu facem abstracție de voință și nu ne ridicăm deasupra intereselor sale; aceasta constituie sublimitatea unei asemenea stări de conștiință; plăcutul, dimpotrivă, face ca cel care contemplă să coboare sub starea de intuiție pură care este necesară pentru înțelegerea frumosului; el îi seduce în mod infailibil voința prin vederea unor obiecte care o măgulesc imediat; din acest moment privitorul nu mai este un pur subiect care cunoaște; el devine un subiect voluntar supus tuturor nevoilor, tuturor serviciilor. În mod obișnuit numele de plăcut se dă oricărui lucru frumos care provoacă buna dispoziție; este de altfel un concept căre, din pricina lipsei unei distincții necesare, a fost extins prea mult; eu sunt de părere că trebuie să-l lăsăm la o parte și chiar să-l respingem complet. Dar, ținând seama de sensul pe care l-am stabilit și definit, eu găsesc că în artă se află două feluri de plăcut, ambele la fel de nepotrivite pentru artă. Unul, cu totul inferior, se află în tablourile de interior ale pictorilor olandezi, când ei au extravaganța de a ne reprezenta alimente, adevărate amăgiri ale ochiului care nu pot decât să ne provoace pofta de mâncare; prin aceasta voința este stimulată și atunci s-a terminat cu contemplația estetică a obiectului. Că sunt pictate fructe, mări, treacă-meargă, numai că fructul să nu apară în tablou ca un produs al naturii, frumos prin culoarea lui, frumos prin forma lui și să nu fim forțați deloc să ne gândim în mod efectiv la proprietățile lui alimentare; dar din nefericire căutarea asemănării și a iluziei este împinsă adesea până la a reprezenta feluri de mâncare puse pe masă și pregătite, precum scoici, heringi, homari, tartine cu unt, bere, vinuri și așa mai departe; așa ceva este absolut inadmisibil. - În pictura istorică și în sculptură plăcutul se traduce prin nudități a căror atitudine sunt reprezentate, tind să provoace lubricitatea privitorilor; contemplația estetică încetează imediat; munca autorului a fost contrară scopului artei. Acest defect corespunde în întregime celui pe care l-am semnalat mai devreme la pictorii olandezi. Anticii sunt feriți aproape întotdeauna de așa ceva, în pofta frumuseții, în pofta nudității aproape complete a statuilor lor; căci artistul le-a creat într-un spirit pur obiectiv, plin de frumusețea ideală eliberat de subiectivitate și de dorințele impure. - Așadar, întotdeauna trebuie evitat plăcutul în artă.

Există de asemenea un plăcut negativ, care este și mai inadmisibil decât plăcutul pozitiv despre care tocmai am vorbit; el constă în infam. Ca și plăcutul propriu-zis, el stimulează voința privitorului și suprimă efectiv contemplația pur estetică. Dar în acest caz resimțim o aversiune și o repulsie puternică, plăcutul, înțeles astfel, excită voința, prezentându-i obiecte care îi provoacă dezgust. De aceea, s-a recunoscut demult că infamul nu este deloc suportabil în artă, deși chiar și urâtul, nedegenerând în infam, își poate găsi în ea locul său legitim; lucru pe care, de altfel, îl vom vedea mai departe.

## § 41

Cursul studiului nostru ne-a determinat în mod necesar să intercalăm aici analiza sublimului, în timp ce analiza frumosului era abia la jumătatea ei, adică nu era efectuată decât din punct de vedere subiectiv. Într-adevăr, doar o simplă modificare a acestui punct de vedere face ca sublimul să se deosebească de frumos. Starea de cunoaștere pură și nesupusă voinței, pe care orice contemplație estetică o presupune și o cere, grație obiectului care ne solicită și ne atrage, se poate oare produce în mod spontan, fără nici o rezistență, prin simpla dispariție a voinței? Sau, dimpotrivă, această stare trebuie să fie cucerită printr-un efort liber și conștient de a ne ridica deasupra voinței, deasupra raporturilor nefavorabile și ostile care leagă obiectul contemplat de voință și care, deoarece ne preocupă, pune capăt contemplației estetice? Tocmai pe această chestiune se bazează distincția între sublim și frumos. În cadrul obiectului acestea nu se deosebesc deloc unul de altul; căci, atât în primul caz, cât și în cel de al doilea, obiectul contemplației estetice nu este nicidecum lucrul particular, ci Ideea care tinde să se manifeste în el, adică obiectivitatea adecvată a voinței aflate la un grad determinat; corelativul său necesar, eliberat ca și ca de sub imperiul principiului rațiunii, este subiectul care cunoaște pur; așa cum corelativul lucrului particular este individul care cunoaște, supus ca și acesta din urma principiului rațiunii.

A spune despre un lucru că este frumos înseamnă a spune că el este obiectul contemplației noastre estetice; aceasta implică, în primul rând, faptul că vederea acestui lucru ne face obiectivi, adică în timp ce îl contemplăm aveam conștiința de noi înșine dar nu ca până acum în calitate de indivizi, ci în calitate de subiecte care cunosc pure, eliberate de voință; în al doilea rând, că nu mai vedem în obiect un

lucru particular, ci o Idee; ceea ce nu se poate întâmpla decât cu condiția să nu ne supunem deloc, când privim obiectul, principiului rațiunii, să renunțăm la urmărirea raporturilor pe care obiectul le poate avea în afara lui și care conduc întotdeauna în ultima analiză la voință, <sup>8</sup>cu condiția, în sfârșit, de a ne opri asupra obiectului însuși. Căci, în calitate de corelative necesare, Ideea și subiectul care cunoaște pur se prezintă conștiinței întotdeauna împreună; începând din acest moment orice diferență de timp dispare, căci Ideea și subiectul care cunoaște pur sunt complet străine de principiul rațiunii privit sub toate formele sale; ele se situează în afara relațiilor impuse de principiul rațiunii; le putem compara cu curcubeul și cu soarele, care nu participă în nici un fel la mișcarea continuă și la succesiunea stropilor de ploaie. Presupun că privesc în mod estetic un copac, adică cu ochi de artist; atunci, din momentul în care nu-l mai privesc pe el, ci Ideea pe care o desprind din el, îmi este indiferent să știu dacă arborele pe care îl privesc este cel din prezent sau strămoșul lui care înflorea acum o mie de ani; și nici nu mă mai întreb dacă privitorul este acesta sau oricare alt individ situat într-un punct oarecare al timpului sau al spațiului; în același timp cu principiul rațiunii, lucrul particular și individual care cunoaște au dispărut; nu mai rămân decât Ideea și subiectul care cunoaște pur, care formează împreună obiectivitatea adecvată a voinței aflate în acest grad. Iar Ideea este sustrasă nu numai timpului, ci și spațiului; căci nu imaginea sa spațială și trecătoare se prezintă în fața ochilor mei și îmi vorbește, ci expresia sa, semnificația sa pură, ființa sa intimă; iată ceea ce constituie, la drept vorbind, Ideea, ceea ce poate fi întotdeauna identic, în posida deosebirii raporturilor de întindere pe care le prezintă forma.

Deoarece, pe de o parte, orice lucru dat poate fi privit într-un mod pur obiectiv, în afara oricărei reacții; deoarece, pe de altă parte, voința se manifestă în fiecare lucru la un grad oarecare al obiectivității sale; deoarece, ca urmare, fiecare lucru este expresia unei Idei, rezultă că orice lucru este frumos. - Chiar și obiectul cel mai neînsemnat poate fi contemplat într-un mod pur obiectiv, independent de voință, și capătă prin aceasta caracterul frumuseții; este ceea ce dovedesc tablourile de interior ale olandezilor, pe care le-am citat deja din același punct de vedere (38). Dar lucrurile sunt mai mult sau mai puțin frumoase în funcție de gradul în care facilitează și provoacă, mai mult sau mai puțin, contemplația pur obiectivă; ele pot chiar să o determine, oarecum, într-un mod necesar, caz în care calificăm lucrul ca fiind

foarte frumos. Acest ultim caracter se prezintă în două împrejurări: atunci când obiectul particular, datorită aranjării foarte clare, perfect precise, adică foarte semnificative a părților sale, exprimă cu puritate Ideea genului; el reunește în el întreaga serie de proprietăți posibile ale speciei și ca urmare manifestă Ideea acesteia într-un mod perfect: el facilitează, în sfârșit, într-o mare măsură, privitorului trecerea de la lucrul particular la Idee, trecere la capătul căreia el ajunge la starea de contemplație pură; apoi, când această frumusețe superioară a unui obiect provine din faptul că Ideea care ne vorbește prin el corespunde unui grad înalt de obiectivitate a voinței, caz în care Ideea devine singura importantă și instructivă. Iată de ce frumusețea umană depășește orice altă frumusețe, iată, de asemenea, de ce reprezentarea esenței omului este scopul cel mai înalt al artei. Forma umană și exprimarea ei constituie obiectul principal al artei plastice; la fel, actele omului constituie obiectul principal al poeziei. - Fiecare lucru are totuși frumusețea sa proprie; nu mă refer numai la organismele care se prezintă sub forma unității individuale, ci și la ființe anorganice lipsite de formă și chiar la orice obiect artificial. Toate acestea, într-adevăr, exprimă Idei, cu toate că sunt ideile care corespund celor mai coborâte grade de obiectivitate a voinței; acestea sunt, într-un fel, notele cele mai profunde și mai grave ale concertului naturii. Gravitație, rezistență, fluiditate, lumină etc., acestea sunt Ideile care se exprimă în stânci, în ape. Întreaga calitate a unei grădini frumoase, a unui edificiu frumos se mărginește să faciliteze dezvoltarea clară, complexă și completă a Ideilor, să dea Ideilor ocazia de a se manifesta cu puritate; tocmai prin aceasta ele ne atrag și ne conduc la contemplația estetică. Dimpotrivă, edificiile și ținuturile neinteresante, copiii dezmoșteniți ai naturii sau avortoni ai artei, nu ating nicidecum acest scop, dacă presupunem că vor să-l atingă; dar cu toate acestea, Ideile universale și fundamentale care determină natura nu pot să lipsească niciodată complet din ele. Obiectele enunțate spun totuși ceva privitorului care le întreabă; nu există edificii fide și rău înțelese care să nu poată constitui obiectul contemplației estetice. Ideile celor mai generale proprietăți ale materiei lor pot fi încă recunoscute în ele, deși forma artistică pe care au primit-o, departe de a facilita contemplația estetică, este, mai degrabă un obstacol și o dificultate. Astfel, chiar și produsele artificiale servesc la exprimarea Ideii, totuși nu Ideea de produs artificial se exprimă prin ele, ci Ideea materiei căreia i-a fost dată această formă artificială. Limbajul scolasticilor exprimă cu ușurință și

doar în câteva cuvinte această distincție: într-un produs artificial este exprimată Ideea acelei *forma substantialis*, și nu a acelei *forma accidentalis*; căci aceasta din urmă nu conduce nicidecum la o Idee, ci pur și simplu la o noțiune umană din care ea decurge. Este clar că prin „produs artificial” nu înțelegem deloc o operă de artă plastică. De altfel, școlastici au desemnat prin *forma substantialis* ceea ce eu numesc grad de obiectivare a voinței într-un lucru. Vom reveni curând, când vom studia arhitectura, asupra exprimării Ideii materialelor. - Credincioși punctului nostru de vedere, nu putem fi de acord cu Platon atunci când el afirmă (*De Rep.*, X, pag. 284-285, și *Parmen.*, pag. 79, ed. Bip.) că o masă și un scaun exprimă Ideile de masă și de scaun; noi susținem, dimpotrivă, că masă și scaun exprimă Ideile care se exprimă deja în materia lor brută, privită ca materie. După spusele lui Aristotel (*Metaph.*, XI, cap. III), Platon nu admiscă totuși Idei decât pentru ființele naturale. Mai vedem și că (cap. V), după platonicieni, nu există Idee nici de casă, nici de inel. Nu mai puțin adevărat este că, după mărturia lui Alkinoos *Introductio in Platoniam philosophiam*, cap. IX), discipolii cei mai apropiați ai lui Platon negaseră deja că ar exista idei pentru produsele artificiale. Iată ce spune Alkinoos:

„Ορίζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των χατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο. Πλατωνος αρεσχει, των τεχνιχων ειναι ιδεας, οιον ασπιδος η λυρας ουτε μην των παρα φυσιοιων πυρετου και χολερας, ουτε των χατα μέρος, οιον Εωχρατους και Πλατωνος, αλλ ουτε των ευτελων τινος, ολον ρυπου και χαρφους, ουτε των προς τι, ολον μεζονος και υπερεχοντος ειζαι γαρ τας ιδεας νοησεις Θεου αιωννιους τε και αυτοτελεις”. (*Definiunt autem Ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum Ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium seu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationis, ut majoris et excedentis; esse namque Ideas intellectiones Dei aeternas. ac seipsas perfectas.*) - Cu această ocazie, pot să mai indic un punct prin care teoria noastră cu privire la Idei se deosebește mult de aceea a lui Platon. El spune (*De Rep.*, X, pag. 28) că obiectul pe care artele frumoase încearcă să-l reproducă, adică modelul picturii și al poeziei, nu este nicidecum Ideea, ci lucrul particular. Întreaga analiză pe care

am făcut-o până aici stabilește tocmai contrariul; această opinie a lui Platon trebuie să ne tulbure cu atât mai puțin cu cât ea este cauza uneia dintre cele mai mari și mai cunoscute greșeli ale acestui mare om, și anume sentința de dispreț și de izgonire pe care a pronunțat-o împotriva artei și în special împotriva poeziei; judecata greșită pe care el o face în această privință este în directă legătură cu pasajul pe care l-am menționat.

## § 42

Să revenim la analizarea impresiei estetice. Știm: cunoașterea frumosului presupune întotdeauna un subiect care cunoaște pur și o Idee cunoscută ca obiect. ambele simultane, ambele inseparabile. Totuși, plăcerea estetică fiind compusă din două elemente, domină când unul, când altul; plăcerea estetică provine când mai ales din conceperea Ideii, când constă mai mult în beatitudinea, în seninătatea sufletului produsă de o cunoaștere eliberată de sub imperiul oricărei voințe, prin urmare al oricărei individualități și al oricărei suferințe legate de individualitate; această predominantă a unuia sau a altuia dintre elementele plăcerii estetice depinde, fără nici o îndoială, de faptul că Ideea concepută în mod intuitiv se află la un grad mai mare sau mai mic de obiectivitate. Astfel, se presupune că, fie în prezența realității, fie prin intermediul artei, contemplăm în mod estetic frumusețea naturii, cu ființele organice și vegetale, cu frumoasele opere arhitecturale: în acest caz are câștig de cauză plăcerea de a cunoaște într-un mod pur, independent de voință; căci, în situația de față, Ideile concepute nu sunt decât grade inferioare ale obiectivității voinței; prin urmare ele nu constituie deloc reprezentări cu un sens foarte profund, nici cu un conținut foarte instructiv. Să luăm, dimpotrivă, drept obiect al contemplației sau al reprezentării estetice animale sau oameni; plăcerea va conta atunci mai degrabă în intuiția obiectivă a acestor Idei, care constituie manifestările cele mai clare ale voinței; într-adevăr, în asemenea obiecte formele sunt cel mai complexe; reprezentările au aici un sens bogat și profund; esența voinței se manifestă aici în modul cel mai complet, în violența sa, în strășnicia sa, în împlinirea dorințelor sale, în setea sa de distrugere (acest ultim aspect are legătură cu tragedia), în sfârșit până în convertirea sa și până în sinuciderea sa; aceasta este mai ales tema picturii creștine, așa cum obiectul picturii istorice și cel al dramei constau în Ideea unei voințe pe deplin luminate de cunoaștere. - Acum

vom examina diferitele arte; urmărim astfel să completăm și să elucidăm teoria noastră despre frumos.

### § 43

Materia, considerată ca atare, nu poate fi reprezentarea unei Idei. Materia, așa cum am văzut în Cartea precedentă, este în mod esențial cauzalitate; existența sa nu constă decât în *act*. Or, cauzalitatea este o expresie a principiului rațiunii, în timp ce cunoașterea Ideii exclude în mod esențial conținutul acestui principiu. Am mai văzut, în Cartea a doua, că materia este *substratum-ul* comun al tuturor manifestărilor particulare ale Ideilor; și că prin urmare ea formează legătura între Idei și fenomenul lor, adică lucrurile particulare. Aceste două principii deci neagă amândouă că materia ar putea prin ea însăși să reprezinte o Idee. Iată de altfel confirmarea a posteriori a acestui fapt: materia, privită ca materie, nu poate fi obiectul nici unei reprezentări intuitive, ci numai al unui concept abstract; într-adevăr, conceperea intuitivă nu are alt obiect decât formele și calitățile, al căror suport este materia și care reprezintă toate Ideile. Altă dovadă: cauzalitatea, esența însăși a materiei, nu poate fi prin ea înseși reprezentată într-un mod intuitiv: o asemenea reprezentare nu este posibilă decât pentru o relație cauzală determinată. Pe de altă parte, în schimb, din moment ce numai în calitate de fenomen Ideea ia forma principiului rațiunii, acelui *principium individuationis*, orice fenomen al unei Idei trebuie să se manifeste prin materie, drept calitate a materiei. + Numai în acest sens materia, așa cum am spus, formează legătura dintre Idee și principiul individuației, care nu este altceva decât forma cunoașterii individului, adică principiul rațiunii. - De aceea Platon avea dreptate atunci când, alături de Idee și de lucrul particular, fenomenul său, care ambele cuprind lumea întreagă, admitea un al treilea element, deosebit de celelalte două, materia (*Timaios*, pag. 345). Individul, în calitate de fenomen al Ideii, este întotdeauna materie. Reciproc, orice calitate a materiei este întotdeauna fenomen al unei Idei; în această calitate, ea este întotdeauna susceptibilă de a fi contemplată într-un mod estetic, adică de a se preta la conceperea Ideii pe care o reprezintă. Acest lucru este adevărat chiar și pentru calitățile cele mai generale ale materiei, calități de care ea nu se desparte niciodată și pentru care Ideile constituie gradele inferioare ale obiectivității voinței. Acestea sunt: gravitația, coeziunea, fluiditatea, reflexia luminii etc.



Să analizăm acum arhitectura, numai din punct de vedere artistic, făcând abstracție de destinația sa utilitară; căci în această din urmă privință ea este în serviciul voinței, și nu al cunoașterii pure, prin urmare ea nu mai este arta în sensul în care o înțelegem noi; nu putem să-i atribuim altă misiune decât aceea de a facilita intuiția clară a unora dintre acele lădci care constituie gradele inferioare de obiectitate a voinței; adică gravitația, coeziunea, rezistența, duritatea, proprietățile generale ale pietrei, reprezentările cele mai rudimentare și mai simple ale voinței, bazele profunde ale naturii; la acestea adaug lumina, care, în multe privințe, contrastează cu calitățile enunțate mai sus. Chiar și la acest grad scăzut de obiectitate a voinței, vedem deja manifestându-se existența sa în conflicte; căci, la drept vorbind, numai lupta dintre gravitație și rezistență constituie interesul estetic al arhitecturii frumoase; sarcina acesteia este aceea de a face să se vadă această luptă într-un mod complex și perfect clar. Și iată cum se achită ea de această sarcină: ea împiedică aceste forțe indestructibile să-și urmeze calea lor directă și să acționeze în mod liber; ea le schimbă direcția pentru a le împiedica să acționeze; ea prelungește astfel lupta și face vizibil sub mii de aspecte efortul neobosit al celor două forțe. Supusă impulsului său natural, întreaga masă a edificiului nu ar fi decât o îngrămădire informă care ar încerca din toate puterile să se prindă de sol; căci ea este apăsată către pământ de gravitație, care reprezintă aici voința, în timp ce rezistența, care corespunde obiectității voinței, se opune acestui efort. Dar arhitectura împiedică acest impuls și ca acest efort să se manifeste în toată libertatea; ea nu le permite decât o dezvoltare indirectă și derivată. Astfel, de exemplu, antablamentul nu poate apăsa pe sol decât prin intermediul coloanelor; bolta trebuie să se susțină ea însăși, și tot numai prin intermediul stâlpilor ea își poate satisface tendința spre pământ etc. De aceea, grație acestor deturnări forțate, grație acestor obstacole, forțele imanente pietrelor brute se manifestă în modul cel mai clar și mai complex; și în aceasta constă tot ce putem cere arhitecturii sub raport estetic. Iată de ce frumusețea unui edificiu constă în aspectul potrivit care este observat în fiecare dintre părțile lui și care bucură ochii: nu vreau nicidecum să spun potrivirea acestei părți cu scopul exterior și voit al omului din acest punct de vedere. (opera aparține arhitecturii practice), ci înțeleg prin aceasta proporția pe care fiecare parte trebuie să o aibă pentru a asigura menținerea edificiului; or, locul, mărimea și forma fiecareia dintre ele contribuie împreună la aceasta într-un mod atât de necesar încât ar fi suficient ca una dintre

aceste părți să fie îndepărtată indiferent de locul în care se află pentru ca întreaga construcție să se prăbușească. Trebuie ca fiecare parte să suporte o greutate proporționată exact cu rezistența sa și ca ea să nu fie susținută nici mai mult, nici mai puțin decât este necesar; aceasta este condiția necesară pentru a da frâu liber acestei reacții și acestui conflict între rezistență și gravitație, conflict care constituie viața și fenomenul voinței în piatră; astfel vor ajunge la cea mai completă reprezentare a lor, astfel se vor manifesta în mod clar aceste grade inferioare ale obiectivității voinței. De asemenea, forma fiecărei părți trebuie să fie fixată nu prin capriciu, ci ținând seama de scopul ei și de raportul pe care îl are cu întregul. Cea mai simplă formă de susținere este coloana; ea nu este determinată de nici o altă condiție decât scopul său; coloana torsată este o lipsă de gust; stîlpul cu patru muchii este mai puțin simplu, în realitate, decât coloana rotundă, deși din întâmplare el este mai ușor de construit. Formele frizei, antablamentului, arcului și cupolei sunt și ele determinate în întregime de scopul lor imediat; ele se explică prin ele însele. În ceea ce privește ornamentele capitelurilor și celelalte ornamente, ele aparțin sculpturii, și nu arhitecturii; aceasta se mărginește să le admită în calitate de decorațiune accesorie și ar putea de altfel să se lipsească de ele.

După cele spuse până acum, este de primă necesitate, pentru a înțelege o operă arhitecturală și pentru a ne bucura de ea, să avem o conștiință imediată și intuitivă a materiei sale sub raportul densității, al rezistenței și al coeziunii; plăcerea pe care o resimțim când contemplăm o asemenea operă ar fi brusc și în mare măsură redusă dacă am descoperi că ea este construită din piatră ponce; ea s-ar reduce atunci pentru noi doar la o aparență de edificiu. Nu vom fi mai puțin dezamăgiți aflând că ea este construită din lemn simplu, în timp ce o presupuneam a fi din piatră; acum raportul între rezistență și gravitație, raport din care decurg importanța și necesitatea tuturor părților, este deplasat, prin faptul că forțele naturale se manifestă într-o manieră mult mai puțin intensă într-un edificiu de lemn. De aceea, la drept vorbind, lemnul nu poate servi la nici o operă de frumoasă arhitectură, deși se pretează la toate formele; acest fapt nu poate fi explicat decât prin teoria mea. Să presupunem, în sfârșit, că ni se spune că acest edificiu a cărui vedere ne provoacă plăcere nu este nicidecum din piatră, din materiale cu o greutate și o consistență cu totul diferite, deși cu ochiul liber este imposibil să fie distinse de cele ale pietrei; imediat întregul edificiu își va pierde tot farmecul; va fi ca un poem scris într-o limbă pe care nu o cunoaștem. Toate acestea ne

arată că efectul arhitecturii nu depinde nicidecum numai de matematică, ci și de dinamică; ceea ce ne vorbește despre ea nu este nicidecum o pură formă, o pură simetrie, ci formele elementare ale naturii, Ideile primordiale, gradele inferioare ale obiectivității voinței. - Regularitatea unei construcții și a părților sale când este produsă de contribuția directă a fiecărei părți la menținerea ansamblului, când ea servește la facilitarea percepției și înțelegerii ansamblului, când, în sfârșit, figurile regulate contribuie la frumusețe, scoțând în evidență regularitatea spațiului privit ca spațiu. Dar aceasta nu are decât o valoare și o necesitate secundare; aceasta nu este nicidecum lucrul principal; căci simetria nu este la rigoare o condiție indispensabilă, având în vedere că și ruinele chiar conservă frumusețea.

Să mai semnalăm și raportul cu totul special pe care operele de arhitectură îl au cu lumina; ele devin și mai frumoase în plin soare, când ele se conturează sub azurul cerului; în lumina lunii ele produc de asemenea un efect, dar cu totul altul. De aceea, la construirea unei opere de frumoasă arhitectură, se acordă întotdeauna o atenție deosebită efectelor de lumină și de orientare. Toate acestea țin fără îndoială în mare parte de faptul că o lumină limpede și pătrunzătoare face să apară într-un mod perfect just toate părțile și raporturile lor; dar eu mai cred că arhitectura, în afară de faptul că este destinată să evidențieze gravitația și rezistența, are și scopul de a ne dezvălui esența luminii, esență complet diferită de aceea a gravitației și a rezistenței. Într-adevăr, prinsă, oprită și reflectată de aceste mase puternice și opace, cu unghiuri accentuate și cu forme complexe, lumina își arată în modul cel mai net și mai limpede natura și proprietățile sale; această priveliște îl copleșește de plăcere pe privitor; căci lumina este lucrul cel mai încântător din câte există, deoarece ea este condiția, corelativul obiectiv al celei mai perfecte cunoașteri intuitive.

Astfel, Ideile, a căror clară intuiție ne este oferită de arhitectură, nu sunt decât gradele inferioare ale obiectivității voinței, ca urmare, semnificația obiectivă a ceea ce ne relevă arhitectura este relativ slabă; rezultă că, la vederea unui edificiu frumos, luminat cu abilitate, plăcerea estetică provine mai puțin din conceperea Ideii decât din conștientizarea corelativului subiectiv pe care ni-l aduce în minte această concepere; ea constă mai ales în faptul că, la vederea edificiului, privitorul se eliberează de cunoașterea individuală, supusă voinței și principiului rațiunii, și se înalță până la cunoașterea specifică subiectului care cunoaște pur, nesupus voinței; plăcerea

constă, pe scurt, în contemplația însăși, eliberată de toate constrângerile voinței și ale individualității. Acesta este aspectul care face să existe un contrast între arhitectură și dramă care, în artele frumoase, se află la polul opus; drama ne revelează Ideile cele mai bogate în semnificații; de aceea, în plăcerea estetică pe care ne-o procură drama, latura obiectivă este cu totul dominantă.

Între arhitectură, pe de o parte, și artele plastice și poezie, pe de alta, este următoarea diferență: arhitectura nu dă niciodată o copie, ci lucrul însuși; ea nu reproduce deloc, precum fac celelalte arte, o Idee, grație căreia viziunea artistului este transmisă privitorului; în arhitectură, artistul nu face decât să pună obiectul la îndemâna privitorului, îi facilitează conceperea Ideii, determinând obiectul individual și real să-și exprime esența într-un mod clar și complet.

Operele arhitecturii, spre deosebire de cele ale altor arte, nu au decât foarte rar o destinație pur estetică; ele sunt supuse altor condiții cu totul străine artei, cu totul utilitare; de aceea, marele merit al artistului constă în a urmări și atinge scopul estetic în timp ce ține seama de alte necesități; pentru a ajunge la această conciliere, el trebuie să caute să pună de acord prin diferite mijloace scopurile estetice cu scopurile utilitare; el trebuie să dea dovadă de perspicacitate în determinarea genului de frumusețe estetică ce se pretează, ce se potrivește construcției unui templu, a unui palat, a unui arsenal. Pe măsură ce rigorile climei face să crească numărul cerințelor și necesităților practicii, pe măsură ce aceasta le face mai restrictive și mai imperioase, căutarea frumosului în arhitectură se limitează la un câmp mai restrâns. În climate temperate ale Indiei, Egiptului, Greciei și Romei, unde cerințele practicii erau mult mai mici și mult mai puțin stricte, arhitectura își putea urmări în voie scopurile sale estetice; sub cerul Nordului ea nu-și mai putea îndeplini în deplină libertate destinul: obligată să facă împrejmuiri, acoperișuri ascuțite și turnuri, constrânsă să-și supună dezvoltarea sa artistică unor limite foarte înguste, ea a trebuit, pentru a compensa, să facă împrumuturi mult mai considerabile din ornamentele sculpturii; este tocmai ceea ce observăm în arhitectura gotică.

Toate aceste necesități ale practicii sunt, pentru arhitectură, tot atâtea obstacole; totuși ele îi oferă, pe de altă parte, un puternic punct de sprijin; căci, având în vedere dimensiunile și prețul acestor lucrări ale sale, având în vedere sfera restrânsă a acțiunii sale estetice, ea nu ar putea subzista numai ca arta, dacă, în calitatea sa de profesie indispensabilă, ea nu ar obține în același timp un loc sigur și onorabil

printre meserii. Mai există o artă care, tocmai din lipsa acestei condiții, nu poate lua loc alături de arhitectură, deși din punct de vedere estetic ea este, la drept vorbind, pandantul sau: mă refer la hidraulica artistică.\* Ambele, într-adevăr, reprezintă Ideea gravitației; arhitectura o reprezintă împreună cu Ideea de rezistență; hidraulica, dimpotrivă, ne-o arată asociată cu fluiditatea, care are drept caracteristică lipsa formelor, mobilitatea perfectă, transparentă. O cascadă care se prăvălește peste stânci cu spumă și cu sunete înfundate, o cataractă care se pulverizează fără zgomot, o fântână care își aruncă în aer coloanele de apă, un lac nemișcat și limpede ca o oglindă, toate acestea exprimă Ideile materiei fluide și grele, așa cum operele arhitecturii reprezintă pe acelea ale materiei care opune rezistență. Hidraulica practică nu poate servi drept pretext pentru hidraulica artistică; scopurile lor sunt, în general, incapabile să se împace, în afară de câteva cazuri excepționale, cum ar fi, de exemplu, *cascata di Trevi* din Roma.<sup>1</sup>

#### § 44

Am văzut ce pot face arhitectura și hidraulica pentru gradele inferioare ale obiectității voinței; pentru gradele superioare, care corespund naturii vegetale, arta grădinilor îndeplinește într-o oarecare măsură același rol. Pentru ca un peisaj să fie frumos, trebuie înainte de toate ca el să cuprindă o mare bogăție de produse ale naturii; trebuie mai apoi ca fiecare dintre ele să se distingă în mod net, să se detașeze clar, dar respectând în același timp unitatea și varietatea ansamblului. Tocmai aceste două cantități încearcă să le scoată în relief arta grădinilor; totuși ea este departe de a fi stăpână pe materia sa așa cum arhitectura o stăpânește pe a sa, și aceasta îi cam împiedică acțiunea. Genul de frumusețe pe care ea are misiunea să o arate aparține aproape exclusiv naturii: arta propriu-zisă nu are aproape nimic de a face aici. În schimb, ea este total nepotrivită să corecteze greșelile naturii și, atunci când aceasta se opune acțiunilor sale în loc să le sprijine, ea este aproape redusă la neputință.

Lumea plantelor poate provoca întotdeauna contemplația estetică fără mijlocirea artei; totuși, în calitate de obiect al artei, această lume aparține în principal picturii de peisaj. Odată cu lumea vegetală, întreaga natură inconștientă este cuprinsă în domeniul acestei picturi.

În scenele de interior, în tablourile care reprezintă numai edificii,

---

La acest paragraf se referă capitolul XXXV al *Suplimentelor*. (n.a.)

străzi, interioare de biserici etc. latura subiectivă a plăcerii estetice este aceea care domină; cu alte cuvinte, bucuria pe care o resimțim la vederea lor nu provine direct și în principal din conceperea Ideii reprezentate; ea se bazează mai curând pe corelativul subiectiv al acestei concepții, adică starea de cunoaștere pură și independența față de voință; căci, din moment ce noi împrumutăm ochii pictorului, ne bucurăm în același timp, prin simpatie, printr-o influență indirectă, de calmul profund și de completa dispariție a voinței care i-au fost necesare lui pentru a-și cufunda atât de total ființa sa care cunoaște în obiectele neînsuflețite, pentru a le înțelege cu o dragoste atât de perfectă, adică într-un mod atât de obiectiv. - Efectul picturii de peisaj propriu-zise este și el aproape de același gen; totuși, cum Ideile pe care ea le reprezintă se află la grade superioare ale obiectității voinței, cum ele sunt ca urmare relativ mai importante și mai semnificative, latura obiectivă a plăcerii estetice se afirmă aici mai mult și ajunge să egaleze latura subiectivă. Cunoașterea pură, considerată ca atare, nu mai este ea singură elementul principal; la fel de puternică, la fel de eficace este Ideea în calitate de cunoscută, adică lumea privită ca reprezentare și luată la un grad înalt al obiectivării voinței.

Totuși, pictura și sculptura de animale corespund unor grade mult mai înalte; din domeniul acesteia din urmă ne-au rămas mai multe mostre antice și importante, precum cai la Veneția, la Monte-Cavallo, pe basoreliefurile lordului Elgin, sau, de asemenea, la Florența, unde sunt din bronz și din marmură; tot la Florența pot fi văzuți mistrețul antic, lupii care urlă; la arsenalul din Veneția se pot vedea lei; o întreagă sală de la Vatican este plină de animale antice, și aş mai putea cita și alte exemple. În aceste reprezentări, latura obiectivă a plăcerii estetice este net superioară, în detrimentul laturii subiective. Fără îndoială că liniștea interioară a subiectului, care percepe ideile și care își înlătură propria voință, subzistă aici, ca în orice contemplație estetică, dar ea nu acționează deloc senzorial asupra noastră; căci ceea ce ne preocupă pe noi este priveliștea voinței în acțiunea și în violența ei. Asemenea opere de artă ne arată actul de voință constitutiv al ființei noastre în indivizi în care manifestarea sa nu este, ca la noi, dominată și temperată de reflecție; dimpotrivă, această manifestare se accentuează în trăsături mult mai intense, cu o evidență care atinge grotescul și monstruosul; ea se arată clar, în mod simplu, deschis, liber; și tocmai pe acest fapt se bazează interesul nostru pentru animale. Caracteristicile specifice apăreau deja în reprezentarea plantelor, dar ele nu se arătau decât în forme; în cazul de față ele

capătă o mult mai mare importanță, nu se exprimă numai prin forme, ci și prin acte, prin atitudine, prin gesturi, fără însă a înceta din această cauză să fie caracteristici specifice. Cunoașterea Ideilor, la grade superioare, ne vine, prin pictură, de la un intermediar străin; dar o putem primi și direct, dacă contemplăm plantele într-un mod pur intuitiv, dacă observăm animalele; acestea din urmă trebuie studiate în starea lor naturală de libertate și de sănătate. Contemplația obiectivă a formelor lor complexe și minunate, a actelor și a posturilor lor este o lecție plină de învățăminte, luată din marea carte a naturii; este o descifrare a adevăratei *signatura rerum*<sup>1</sup>; vedem aici gradele și modalitățile fără număr ale manifestării voinței; această voință, una și identică în toate ființele, nu tinde peste tot decât către un singur scop care este acela de a se obiectiva în viață și în existență, sub forme infinit de variate și de diferite, rezultând din adaptarea sa la circumstanțele exterioare; acestea sunt la fel ca variațiunile numeroase ale aceleiași teme muzicale. Dacă ar trebui să dau celui care contemplă o explicație concisă și sugestivă a esenței intime a tuturor acestor ființe, nu aș putea-o face mai bine decât alegând o formulare sanscrită care revine foarte adesea în cărțile sfinte ale hindușilor și care se numește Malsavakya, marele cuvânt: *Tat tvam asi*, adică: „Tu ești aceasta”

## § 45

Cea mai importantă misiune a picturii istorice și a sculpturii este aceea de a reprezenta într-un mod imediat și intuitiv Ideile în care voința atinge gradul cel mai înalt al obiectivării sale. Latura obiectivă a plăcerii estetice este aici cu totul dominantă; latura subiectivă trece în umbră, de asemenea, să remarcăm că în gradul imediat inferior acestuia, adică în pictură de animale, expresia trăsăturii specifice încă se confundă complet cu aceea a frumuseții; leul, lupul, calul, oaia, taurul care exprimă cel mai bine specia sunt întotdeauna și cei mai frumoși. Explicația constă în faptul că animalele au caracteristici specifice, însă nu au deloc caracteristici individuale. Dimpotrivă, când este reprezentat omul, trebuie să se facă distincție între caracteristicile

<sup>1</sup> Jacob Böhme, în cartea sa *De signatura rerum*, cap. I., 15, 16, 17, se exprimă astfel: „Și nu există nici un lucru în natură care să nu exprime și în exterior forma sa interioară. - Fiecare lucru are o gură pentru a i se povesti lui însuși. - Și în aceasta constă limbajul naturii prin care fiecare lucru își exprimă esența, se povestește și se revelează el însuși. - Căci fiecare lucru seamănă cu mama sa care i-a dat esența și voința drept caracteristică.”

specifice și cele individuale; exprimarea caracteristicilor specifice capătă atunci numele de frumusețe (în sensul strict obiectiv); exprimarea caracteristicilor individuale se numește pur și simplu caracter sau expresie. De aici pare de altfel o nouă dificultate, aceea de a reprezenta aceste două feluri de caracteristici cu o egală perfecțiune în același individ.

Frumusețea umană este o exprimare obiectivă care figurează obiectivitatea cea mai perfectă a voinței în cel mai înalt grad în care ea poate fi cunoscută; înțeleg prin aceasta Ideea de om, exprimată în mod complet sub o formă intuitivă. Dar aici, pe măsură ce elementul obiectiv al frumuseții se desprinde, elementul subiectiv îi este și mai legat: între cele două există o perfectă concomitență; într-adevăr, nu există nici un alt obiect care să ne înalțe mai repede la contemplația pur estetică decât frumusețea feței și a formei umane; la vederea lor, ne este de ajuns o clipă pentru a fi cuprinși de o voluptate inefabilă, pentru a ne ridica deasupra noastră înșine și deasupra a tot ce ne face să suferim; prin urmare, acest extaz este posibil numai datorită faptului că reprezentarea cea mai netă și cea mai pură a voinței pe care o putem avea este în același timp și calea cea mai ușoară și mai scurtă care ne poate duce la starea de pură cunoaștere; or, odată ajunși aici, și atâta timp cât plăcerea estetică durează pentru noi, suntem eliberați de sub imperiul personalității noastre, al voinței noastre și al tuturor necazurilor pe care acestea le atrag după ele; aceasta îl face pe Goethe să spună: „Cel care contemplă frumusețea umană, suflul răului nu poate să-i facă nimic: el se simte împăcat cu sine însuși și cu lumea.” - Dacă natura realizează o formă umană frumoasă, iată cum am explica-o noi: bazându-se pe toate circumstanțele favorabile și pe propria sa putere, voința, când se obiectivează la acest grad superior într-un individ, învinge complet toate rezistențele și toate obstacolele care îi opun manifestările voinței la grade inferioare, așa cum sunt forțele naturii; acestea sunt dușmanii cu care voința trebuie să lupte și să-i smulgă materia care este miza comună a tuturor. În plus, fenomenele voinței, în gradele voinței, în gradele lor superioare, îmbracă întotdeauna forme extrem de complexe; copacul însuși nu este decât un agregat sistematic de fibre fără număr care se repetă și care sporesc; situația se complică pe măsură ce urcăm pe scara ființelor; corpul omenesc este un sistem compus în mod prodigios din părți cu totul deosebite; fiecare dintre aceste părți este subordonată întregului, dar nu-și păstrează mai puțin viața sa particulară, *vita propria*; trebuie ca toate aceste părți să fie exact subordonate



întregului și coordonate între ele într-un raport convenabil; trebuie ca ele să contribuie într-un mod armonios la exprimarea întregului; trebuie ca nimic să nu fie nici hipertrofiat, nici atrofiat. Acestea sunt condițiile a căror cooperare excepțională produce frumusețea, adică expresia perfectă a caracteristicilor specifice.

Așa operează natura. Cum procedează arta? - Unii cred că imită natura. Dar cum va putea artistul să recunoască în natură capodopera, modelul pe care să-l imite, cum va distinge din mulțimea de ființe imperfecte, dacă nu are o concepție despre frumusețe anterioară experienței? De altfel, a produs natura vreodată un om perfect frumos în toate părțile sale? După o altă părere, artistul ar trebui să pornească în căutarea frumuseților izolate și răspândite într-un mare număr de indivizi, apoi, cu asemenea materiale, să compună un întreg frumos; este o părere absurdă lipsită de sens. Căci, încă o dată, se pune aceeași întrebare: cum poate el recunoaște că unele forme sunt chiar formele frumoase, iar altele nu sunt? - De altfel știm foarte bine până unde au ajuns, în ce privește frumusețea, vechii pictori germani cu imitația naturii. Este suficient să studiem nudurile pe care le-au pictat. Nu, nu putem pur a posteriori, numai prin experiență, să dobândim nici o cunoștință despre frumusețe; aceasta ne vine întotdeauna, cel puțin în parte, a priori, deși ea este de un cu totul alt gen decât expresiile principiului rațiunii care ne sunt cunoscute tot a priori. Acestea din urmă privesc forma generală a fenomenului privit ca fenomen, întrucât această formă constituie condiția generală a posibilității cunoașterii; ele privesc acel „cum”, întrebare generală și universală care vizează fenomenul; tocmai acesta este genul de cunoaștere de la care pornesc matematicile și științele naturii pure; dimpotrivă, celălalt gen de cunoaștere a priori care face posibilă realizarea frumosului privește nu forma, ci conținutul fenomenelor; nu acel cum, ci natura însăși a reprezentării. Știm cu toții să recunoaștem frumusețea umană atunci când o vedem; dar adevăratul artist știe să o recunoască atât de clar încât o arată așa cum nu a văzut-o niciodată; creația sa depășește natura; așa ceva nu este posibil decât pentru că suntem noi înșine acea voință pe care trebuie să o analizăm și să-i creăm obiectivarea adecvată, în gradele sale superioare. Aceasta este destul pentru a da un real presentiment a ceea ce natura, identică cu voința constitutivă a propriei noastre esențe, încearcă să realizeze; acestui presentiment, geniul, demn de acest nume, îi adaugă o incomparabilă profunzime de reflecție; imediat ce a întrevăzut Ideea în lucrurile particulare, el își înțelege natura, ca și cum nu i-ar trebui

decât două vorbe; el exprimă imediat într-o manieră definitivă ceea ce ea a îngăimât doar; această frumusețe a formei pe care după mii de încercări natura nu reușea să o atingă el o fixează în marmură; el o așează în fața naturii, căreia pare a-i spune: „privește, iată ce voiai tu să exprimi.” - „Da, aceasta este”, răspunde o voce care se face auzită în conștiința privitorului. Numai astfel geniul grec a putut să găsească arhetipul formei umane și să-l impună drept canon școlii sale de sculptură; numai grație unui asemenea presentiment fiecare dintre noi este capabil să recunoască frumosul acolo unde, deși în mod incomplet, l-a realizat efectiv. Acest presentiment constituie idealul; este Ideea, Ideea care, pe jumătate cel puțin, se degajă a priori și care, în această calitate, se alătură datelor a posteriori ale naturii și le completează; numai îndeplinind această condiție ea trece în domeniul artei. Dacă artistul și privitorul sunt capabili a priori unul să presimtă, iar celălalt să recunoască frumosul, aceasta se datorează faptului că și unul, și celălalt sunt identici în privința substanței naturii, a voinței care se obiectivează. Într-adevăr, așa cum spunea Empedocle, identicul nu ar putea fi recunoscut decât de identic; natura nu poate fi înțeleasă decât de natură; numai natura poate sonda profunzimea naturii; dar, numai spiritul este capabil să simtă spiritul.<sup>1</sup>

Este așadar absurd să ne imaginăm, deși Xenofon atribuie această opinie lui Socrate (*Stobaei Floril.*, vol. II, pag.<sup>1</sup> 384), că grecii au descoperit în mod empiric idealul frumuseții umane și că l-au fixat printr-o sinteză a frumuseților de detaliu pe care le observase, alegând de ici un genunchi, de colo un braț etc. De altfel, acestei erori îi corespunde o eroare cu totul analogă; ne închipuim, de exemplu, că, pentru a reprezenta în dramele sale caractere infinite de variate, atât de adevărate, atât de vii și atât de profund înțelese, lui Shăkespeare i-a fost suficient să le observe în propria sa experiență despre lume. Imposibilitatea, absurditatea unei asemenea presupuneri nu are nevoie de nici măcar să fie respinsă; este evident că geniul, care, în arta plastică, nu poate crea opere frumoase decât dacă are un presentiment anticipat al frumosului, nu poate crea nici în poezie fără a avea un presentiment asemănător în privința caracterelor; totuși, poezia și arta

<sup>1</sup> Această ultimă propoziție este o traducere a spuselor lui Helvetius: „Numai spiritul poate simți spiritul”; în prima ediție nu am crezut de cuviință să fac această remarcă. Dar, de atunci, influența copleșitoare a științei false a lui Hegel a redus atât de mult, a degradat atât de mult inteligența contemporanilor noștri, încât mulți dintre ei ar putea crede că și eu mă refer aici la antiteza „spirit și natură”; iată ce m-a obligat să-mi iau în mod foarte serios măsuri de siguranță împotriva celor care mi-ar imputa asemenea filosofeme.

plastică au nevoie de experiență, dar numai în calitate de *schemă*: căci prin mijlocirea experienței artistul scoate în mod desăvârșit la lumină ceea ce nu era a priori decât vag în mintea lui și pe ea se bazează posibilitatea unei reprezentări trecute prin filtrul reflecției.

Mai sus, am definit frumusețea umană ca fiind obiectivarea cea mai perfectă a voinței, la gradele cele mai înalte la care poate fi cu cunoscută până acum. Ea se exprimă prin mijlocirea formei, or, forma se bazează exclusiv pe spațiu; ea nu are deloc raporturi necesare cu timpul, așa cum are, de exemplu, mișcarea. Putem așadar să spunem: obiectivarea adecvată a voinței prin mijlocirea unui fenomen pur spațial constituie frumusețea, în sensul obiectiv al cuvântului. Planta nu este nimic altceva decât un fenomen de acest gen, adică un fenomen al voinței, situat numai în spațiu; căci, dacă fac abstracție de creșterea sa, în exprimarea ființei sale nu intră nici o mișcare, și ca urmare nici un raport cu timpul; este suficientă numai forma sa pentru a exprima și pentru a manifesta întreaga sa esență. Dar, pentru a ajunge la exprimarea completă a voinței care se manifestă la animal și la om, trebuie descrisă în plus o serie de acțiuni în care fenomenul voinței se află în relație imediată cu timpul. Această problemă a fost deja tratată în Cartea precedentă; Ea este legată de studiul de față în modul care urmează. Fenomenul pur spațial al voinței poate, la un grad determinat, să obiectiveze voința într-un mod perfect sau imperfect: tocmai aceasta constituie frumusețea sau urâtenia; la fel, obiectivarea voinței în timp, adică acțiunea, și mai ales acțiunea imediată, precum mișcarea, se poate comporta în două moduri față de voință: sau corespunde într-o manieră pură și perfectă voinței care se obiectivează în ea, fără ca nimic străin să intervină, nimic superfluu, nimic imperfect; este pur și simplu expresia exactă a unui act de voință determinat, îndeplinit într-un anumit moment: - sau se poate produce rezultatul contrar. În primul caz, această mișcare se face cu grație: în al doilea caz, ea este lipsită de grație. Frumusețea este reprezentarea exactă a voinței în general prin mijlocirea unui fenomen pur spațial; grația este reprezentarea exactă a voinței prin intermediul unui fenomen situat în timp, adică exprimarea corectă și gândită a unui act de voință prin mijlocirea mișcării și a posturii în care el se obiectivează. Într-adevăr, mișcarea și postura presupun deja corpul; de aceea, vorbele lui Winckelmann sunt pline de dreptate și de importanță atunci când el spune: „Grația constă într-un raport particular al persoanei care acționează cu acțiunea. (*Opere*, ed. all. vol. II, pag. 258). De aici rezultă în mod firesc că putem atribui

plantelor frumusețea, dar nicidecum grația, decât doar în sens figurat; animalele și oamenii le pot avea pe amândouă, și frumusețe, și grație. După cele spuse de noi, grația constă în faptul că fiecare mișcare sau atitudine se produce în modul cel mai ușor, cel mai măsurat, cel mai simplu și devine tocmai prin această expresie perfect exactă a intenției care a dictat-o, adică a actului de voință; nu trebuie să existe nimic superfluu; superfluul se trădează prin gesturi dezordonate și ne semnificative, prin posturi afectate; și nici nimic incomplet nu trebuie să existe, căci altfel există pericolul să se cadă în rigiditate. Grația presupune o proporție riguroasă a tuturor membrilor, cu corp regulat și armonios clădit; aceasta este condiția ei, deoarece numai cu acest preț se poate obține dezinvoltura perfectă, armonia vizibilă a tuturor mișcărilor și a tuturor posturilor: rezultă că grația nu poate exista fără un anumit grad de frumusețe corporală. Luați împreună frumusețea și grația perfecte și veți avea manifestarea cea mai clară a voinței la gradul superior al obiectivării sale.

Unul dintre semnele distinctive ale umanității, spuneam eu mai sus, este că la ea caracteristica specifică se deosebește de caracteristica individuală, astfel încât putem spune într-o oarecare măsură, așa cum am făcut-o în Cartea precedentă, că fiecare individ reprezintă o Idee cu totul particulară. Ca urmare, artele care își propun să reprezinte Ideea de umanitate trebuie să evidențieze nu numai frumusețea, considerată drept trăsătură a speciei, ci și caracteristica individuală, care este denumită de preferință „caracter” pur și simplu; dar chiar și de acest caracter nu trebuie să ținem seama decât în măsura în care el nu este deloc ceva accidental, ceva exclusiv propriu individului, potrivit în singularitatea sa, ci de măsura în care el este o fațetă a Ideii de umanitate evidențiată într-un mod cu totul deosebit în individul în discuție; or, pentru a dezvălui această fațetă a Ideii, descrierea acestui caracter devine necesară. Astfel, deși individual, caracterul trebuie să fie și ideal, adică, atât în concepție, cât și în execuție, trebuie scos în evidență sensul pe care el îl prezintă din punctul de vedere al Ideii generale de umanitate; căci și el în felul său contribuie la obiectivarea acestei Idei; în afara acestei condiții, reprezentarea nu mai este decât portretul, reproducerea particularului ca particular, cu tot ce conține el ca accidental. Totuși portretul, și el, după opinia lui Winckelmann, trebuie să idealizeze individul.

Acest caracter idealizat nu este altceva decât scoaterea în relief a unei fațete particulare a Ideii de umanitate; el se traduce în mod vizibil când prin fizionomia obișnuită, prin atitudinile familiare, când

prin stări sufletești și prin pasiuni efemere, prin modificări ale cunoașterii și ale actului de voință, prin înfățișare și prin gest. Având în vedere că, pe de o parte, individul aparține întotdeauna umanității; având în vedere că, pe de altă parte, umanitatea se exprimă întotdeauna în individ, cu întreaga bogăție de semnificație ideală pe care acesta din urmă o poate conține, este la fel de imposibil ca frumusețea să înlăture caracterul sau caracterul să înlăture frumusețea; să presupunem că, într-adevăr, caracteristica individuală suprimă caracteristica specifică, sau reciproc; nu ne mai rămâne, în primul caz, decât o caricatură, iar în al doilea decât o figură insignifiantă. Ca urmare, artistul, atunci când vizează frumusețea care este obiectul principal al sculpturii, trebuie totuși întotdeauna și într-o anumită măsură să modifice frumusețea însăși (astfel spus caracteristica specifică) cu ajutorul caracteristicii individuale; el trebuie întotdeauna să exprime Ideea de umanitate într-o manieră precisă și individuală; el trebuie să scoată în evidență o latură particulară a acesteia; căci individul uman are într-o anumită măsură onoarea de a reprezenta o Idee particulară, iar o caracteristică esențială a Ideii de umanitate este aceea de a se exprima în indivizi care au o semnificație proprie. De aceea vedem că în operele anticilor concepția lor totuși atât de clară despre frumusețe manifest nicidecum exprimată într-un mod unic, ci dimpotrivă sub un mare număr de forme prezentând caracteristici diferite; această concepție era, ca să spunem așa, prezentată fără încetare printr-o nouă latură; pe scurt, ea se manifesta când sub figura lui Apollo, când a lui Bachus, când a lui Hercule, când a lui Antinou; așa spune chiar că precizarea caracteristicii individuale poate restrânge frumusețea și că poate ajunge chiar să producă urătenia, ca în Silen beat, în Faun și așa mai departe... În sfârșit, în cazul în care caracteristica individuală merge până la a o suprima efectiv pe aceea a speciei, adică dacă se exagerează până la a se produce o operă monstruoasă, se cade în caricatură. - Dar, și mai mult decât frumusețea, grația trebuie apărută de impietățile caracteristicii individuale; oricare ar fi postura, oricare ar fi mișcarea pe care o cere exprimarea acestei caracteristici, această postură și această mișcare nu trebuie mai puțin realizate în modul cel mai dezinvolt, cel mai potrivit cu persoana și cu intenția. Această regulă se impune nu numai pictorului și sculptorului, ci și oricărui bun actor; dacă nu este respectată, vom obține din nou doar o caricatură, adică o postură forțată și o dislocare.

În sculptură, frumusețea și grația rămân obiectul principal. Caracterul personal al spiritului, așa cum se traduce el în stările sufletești, în pasiuni, în acțiunile și reacțiunile mutuale ale cunoașterii și ale voinței, toate lucrurile pe care numai fața și gestul sunt capabile să le reproducă, caracterul personal al spiritului, spunem, aparține de preferință domeniului picturii. Într-adevăr, privirea și culoarea, ambele opuse imitației sculptorului, în zadar se străduiesc să contribuie cu toate forțele la frumusețe, căci ele sunt cu mult mai esențiale în exprimarea caracterului. În plus, frumusețea este sesizată într-un mod și mai perfect atunci când poate fi contemplată din mai multe privințe; expresia, dimpotrivă, și caracterul pot fi și mai bine înțelese dacă sunt privite dintr-un singur punct de vedere.

Frumusețea este deci în mod evident scopul sculpturii: Lessing s-a încumetat să explice faptul că Laocoon nu strigă deloc, pretextând că strigătul nu este compatibil cu frumusețea. Această problemă a fost pentru Lessing tema sau cel puțin punctul de plecare pentru o carte întreagă; de altfel, ea constituie subiectul multor scrieri anterioare și posterioare lui Lessing; fie-mi permis ca și eu la rândul meu să spun aici incidental ce gândesc despre aceasta, deși o discuție atât de specială nu intră nicidecum la drept vorbind în planul acestui studiu, făcut în întregime dintr-un punct de vedere general.

### § 46

Laocoon, în faimosul grup statuar care îi poartă numele nu strigă deloc; este un fapt evident. Dacă există aici un subiect de năimire mereu nou, acesta este că, puși în locul lui, noi am striga cu toții și, în definitiv, natura este aceea care vrea să fie așa; să presupunem, într-adevăr, că suntem cuprinși de o durere fizică violentă, de o angoasă trupească și teribilă; imediat, reflecția, care în alte împrejurări ne-ar fi sfătuit să tăcem și să ne resemnăm, este complet alungată din conștiință, natura se rășcoală și strigă; prin strigătul său ea exprimă laolaltă durerea, angoasa. cheamă un salvator, îl intimidează pe cel care îi face rău. Winckelmann observase deja că artistul scăpase din vedere să dea feței lui Laocoon expresia unui om care strigă; dar, în dorința sa de a-l justifica pe artist, el face din Laocoon un stoic care șocotește că este pedern pentru el să scoată strigăte (*secundum naturam*) și care adaugă durerii sale zadarnicul chin de a-i înăbuși exprimarea; Winckelmann vede în el „curajul dovedit al unui mare om care lupta împotriva torturilor și care încearcă să reprime, să înăbușe în el însuși exprimarea suferinței sale;

el nu se pierde în țipete ascuțite ca la Vergiliu; cel mult el lasă să-i scape câteva suspine de angoasă etc.” (*Opere*, ed. germ., vol. VII, pag. 98; și mai în detaliu, vol. VI, pag. 105 și urm.) Această opinie a lui Winckelmann a fost criticată de Lessing în al său *Laocoon* și modificată în sensul pe care l-am arătat mai sus; Lessing înlocuiește motivul psihologic cu un motiv pur estetic, și anume că frumusețea, principiul artei antice, este incompatibilă cu expresia unui om care strigă. El adaugă și un alt motiv: după părerea lui, o stare esențialmente trecătoare, incapabilă de a se prelungi, nu ar putea să fie reprezentată într-o operă de artă imuabilă; dar un asemenea argument are împotriva lui o sută de exemple, sprijinite de figuri excelente, pe care artistul le-a fixat totuși în posturi foarte trecătoare, în dans, în luptă, în alergare etc. Goethe însuși, în articolul său despre *Laocoon*, la începutul *Propileelor* (pagina 8), considera dimpotrivă, ca necesară alegerea unui asemenea moment și a unei posturi trecătoare. În vremurile noastre, Hirt (*Horen*, 1797, A X-a oră), subordonând totul la adevărul cel mai perfect al expresiei, rezolvă repede problema, susținând că dacă *Laocoon* nu strigă, aceasta se explică prin faptul că fiind pe punctul de a muri sufocat el nu mai are puterea să o facă. În sfârșit, Fernow (*Romische Studien*, vol. I, pag. 426 și urm.) examinează și cântărește cele trei opinii, fără a propune vreuna nouă; el se mulțumește să combine și să le concilieze pe cele vechi între ele.

Nici nu-mi vine să cred că spirite atât de critice și atât de perspicace și-au dat atâta osteneală și au mers atât de departe pentru a căuta motivații insuficiente, argumente psihologice pentru a explica un lucru al cărui motiv, aflat foarte aproape, se impune celui care nu are prejudecăți: ceea ce mă surprinde mai ales este faptul că Lessing, care a fost atât de aproape de adevăr, nu a descoperit totuși secretul problemei.

Înainte de a începe o examinare psihologică și fiziologică; înainte de a-mi pune întrebarea dacă *Laocoon*, în situația în care se află, trebuie să strige (întrebare la care de altfel nu aș ezita deloc să răspund afirmativ), încep prin a declara că acțiunea de a striga nu trebuie să fie reprezentată în grupul statuar de care ne ocupăm, din simplul motiv că strigătul este complet imposibil de a fi redat prin mijloacele de imitație ale sculpturii. Era imposibil să fie făcut din marmură un *laocoon* care strigă; cel mult putea fi prezentat deschizând gura, încercând zadarnic să strige, în situația unui om care își pierde vocea, *vox faucibus haesit*. Esența, și prin urmare efectul

produs de strigăt asupra privitorului, constă pur și simplu într-un sunet, și nicidecum într-o deschidere a gurii. Această deschidere a gurii, fenomen inseparabil de strigăt, trebuie să fie înainte de toate motivată, justificată de strigătul care a ocazionat-o; în acest caz, în calitate de caracteristică a acțiunii, ea devine admisibilă și chiar necesară, ba chiar nu ar face nici un rău frumuseții. Dar, în arta plastică, reprezentarea strigătului în el însuși este cu totul deplasată, cu totul imposibilă; ca urmare, condiția strigătului, adică această deschidere violentă a gurii care bulversează toate trăsăturile și tot restul expresiei, ar deveni realmente incomprehensibilă; căci, în acest mod și în definitiv cu prețul multor sacrificii, nu ar fi reprezentat decât mijlocul, în timp ce scopul adevărat, strigătul însuși, inclusiv efectul lui asupra sensibilității, ar rămâne neexprimat. Lucru și mai grav, am vedea în aceasta spectacolul întotdeauna ridicol al unei acțiuni care rămâne fără efect; aceasta ar semăna cu povestea glumețului de prost gust care, în timp ce paznicul de noapte doarme, îi astupă goarna cu ceară, trezindu-l apoi strigând că a izbucnit un incendiu și veselindu-se peste măsură văzând cum se trudește bietul om pentru a suna din goarnă. Dar când într-o artă reprezentarea strigătului nu este în afara mijloacelor sale de expresie, ea este cu totul admisibilă; căci ea contribuie la adevăr, adică la reprezentarea completă a Ideii. Este ceea ce se întâmplă în poezie, unde descrierea intuitivă se completează prin imaginația cititorului; de aceea Vergiliu îl face să strige pe Laocoon ca un taur care își rupe legăturile, după ce toporul deja l-a lovit la fel la Homer (*Il.*, XX, 48-53). Marte și Minerva scot strigăte înfricoșătoare, fără a decădea pentru aceasta din demnitatea lor și nici din frumusețea lor divină. Același lucru se petrece și în cazul jocului actorilor: Laocoon, pe scenă trebuie desigur să strige; la Sofocle, Filoctet scoate strigăte, și fără nici o îndoială el a strigat efectiv pe scena antică. Un alt caz cu totul analog: amintesc că am văzut la Londra în *Pizano*; piesa tradusă din germană, pe celebrul actor Kemble jucând rolul americanului Rolla, personaj pe jumătate sălbatic, dar cu un caracter foarte nobil; căpătând o rană, el scotea un strigăt violent, ceea ce producea un efect foarte puternic și în același timp foarte potrivit; căci acest strigăt, deosebit de caracteristic, dădea jocului său multă veridicitate. - Dimpotrivă, un strigăt reprezentat în piatră sau pe pânză, un strigăt mut oarecum, ar fi și mai ridicol decât acea muzică pictată despre care este deja vorba în *Propileele* lui Goethe; căci faptul de a striga face mai mult rău restului frumuseții și expresiei decât acela de a face muzică; aceasta cel mai adesea nu punct



în mișcare decât mâinile și brațele și poate fi considerat drept o acțiune caracteristică a persoanei; el este, prin urmare, cu totul demn de a fi reprezentat în pictură, numai să nu ceară nici o mișcare violentă a corpului, nici o contracție a gurii; să cităm ca exemplu *Sfânta Cecilia* cântând la orgă, *Violonistul*, de Rafael, în galeria Sciarra din Roma etc. Astfel, deoarece, din cauza limitelor artei, durerea lui Laocoon nu putea fi exprimată printr-un strigăt, artistul trebuia să facă apel la toate celelalte mijloace de expresie; ceea ce a și făcut cu cea mai mare perfecțiune; Winckelmann (*Opere*, ed. germ., vol. VI., pag. 104 și urm.), de altfel, arată în mod magistral acest lucru în excelența sa descriere care își păstrează întreaga sa valoare și întreaga veridicitate, din momentul în care facem abstracție de tenta de stoicism pe care i-o conferă lui Laocoon.<sup>1</sup> (§ 47)

Așadar, frumusețea alăturată grației este ceea ce constituie obiectul principal al sculpturii; de aceea ea are o predilecție pentru nud și nu tolerează veșmintele decât în măsura în care ele nu ascund formele. Ea se servește de draperie nu ca de un veșmânt, ci ca pe procedeu indirect pentru a reprezenta forma; acest mijloc de expresie pune serios la lucru spiritul privitorului; căci pentru a percepe cauza, adică forma corpului, nu i se indică în mod direct decât efectul, adică faldurile. Draperia este deci într-o anumită măsură, în sculptură, ceea ce este în pictură racursiunea. Ambele constituie indicii, dar nu indicii simbolice, ci indicii care, dacă sunt bine realizate, determină spiritul să contemple obiectul indicat într-un mod nu mai puțin imediat decât dacă ar fi prezentate de ele însele.

Fie-mi permis să intercalez aici în trecere o comparație care se aplică retoricii. Astfel, minimul sau lipsa completă a îmbrăcămînții fac frumusețea corporală cel mai ușor de înțeles și de văzut; ca urmare, un om foarte frumos, dacă are gust și dacă i se permite să se folosească de el, va umbla cu plăcere aproape gol sau îmbrăcat simplu după modelul antichității; la fel, orice frumoasă și cu adevărat bogată inteligență se va exprima întotdeauna în modul cel mai natural, cel mai direct și cel mai simplu, de fiecare dată când va încerca, dacă acesta este posibil, să-și exprime gândurile sale celorlalți și prin aceasta să-și mai îndulcească însingurarea pe care trebuie să o resimtă într-o lume ca a noastră; dimpotrivă, spiritul sărac, confuz și rău construit se va îmbrăca în expresia cea mai căutată, în retorica cea mai obscură: el va încerca astfel să ascundă sub o frazeologie greoaie și pompoasă îngustimea, nerozia, insignifianța, banalitatea ideilor sale:

<sup>1</sup> Și acest episod are o completare. Vezi cap. XXXVI al *Suplimentelor* (n. 1)

la fel ca acela care fiind lipsit de prestanță și de frumusețe vrea să compenseze aceste lipsuri prin splendoarea hainelor sale; el încearcă să ascundă urâtenia și micimea persoanei sale printr-o mulțime de ornamente barbare, de tinichele, de pene, de gulerașe, de dantele și mantouri. Acest om ar fi într-o situație foarte dificilă dacă ar trebui să umble gol; autorul nostru nu s-ar afla mai puțin în aceeași situație dacă ar fi obligat să traducă într-un limbaj clar firavul conținut al lucrării sale obscure și pompoase.

În afară de frumusețe și grație, pictura istorică mai are ca obiect principal caracterul; prin aceasta trebuie înțeles reprezentarea voinței la gradul său cel mai înalt de obiectitate, adică la acel grad la care individul, ca manifestare a unei laturi particulare a Ideii de umanitate, capătă o semnificație particulară și revelează această semnificație nu prin simpla formă, ci prin tot felul de acțiuni, prin modificări ale cunoașterii și ale voinței care determină sau însoțesc acțiunile și se manifestă ele însele în fizionomie și în gest. Din moment ce pictorul vrea să reprezinte Ideea de umanitate într-un mod atât de detaliat, trebuie să ni se arate dezvoltarea multiplelor fațete ale acesteia în indivizi plini de semnificație; acești indivizi înșiși, pentru ca semnificația lor să devină inteligibilă, trebuie să fie prezentați în scenă, în evenimente și în acțiuni complexe. Pictura istorică se achită de această sarcină uriașă punându-ne în fața ochilor scene de viață, oricare ar fi felul lor, oricare ar fi semnificația lor. Nici un individ, nici o acțiune nu pot fi fără semnificație; în orice individ și prin orice acțiune Ideea de umanitate se dezvoltă din ce în ce mai mult. De aceea nu există nici un eveniment al vieții umane care să fie exclus din domeniul picturii. Se manifestă o mare nedreptate față de marii pictori ai școlii olandeze; la ei nu este apreciată decât abilitatea tehnică; pentru rest sunt disprețuiți, deoarece ei au reprezentat cel mai adesea obiecte luate din viața obișnuită și nu sunt considerate interesante decât evenimentele luate din istorie sau din Biblie. Ar trebui, înainte de toate, să ne amintim că semnificația interioară a unei acțiuni este complet diferită de semnificația exterioară; că adesea aceste două semnificații sunt separate una de cealaltă. Semnificația exterioară constă în importanța unei acțiuni în raport cu urmările ei pentru și în lumea reală; ea depinde deci de principiul rațiunii. Semnificația interioară a aceleiași acțiuni constă în profunzimea perspectivelor pe care ni le deschide asupra Ideii de umanitate, atunci când ea pune în lumină fețele mai puțin explorate ale acestei Idei prin mijlocirea unor individualități distinct și puternic accentuate pe care le pune în

împrejurări potrivite și cărora le permite prin aceasta să-și dezvolte proprietățile. Numai semnificația interioară are valoare în artă; istoriei îi revine datoria să aprecieze semnificația exterioară. Ambele sunt complet independente una de cealaltă; ele se pot prezenta împreună, dar pot apărea și separat. O acțiune de cea mai mare importanță istorică poate fi, din punctul de vedere al semnificației sale interioare, dintre cele mai banale și mai comune; invers, o scenă din viața de zi cu zi poate avea o semnificație interioară considerabilă, din moment ce pune într-o lumină plină și limpede indivizii, activitatea umană, voința umană, surprinse în laturile lor cele mai ascunse. Două acțiuni pot de asemenea să aibă, în pofida deosebirii dintre semnificația lor exterioară, o semnificație interioară cu totul identică; din punctul de vedere al acesteia din urmă, de exemplu, este cu totul indiferent dacă niște miniștri joacă soarta țărilor și a popoarelor pe o hartă geografică sau niște țărani, așezați la o masă într-un local, joacă zaruri ori cărți; la fel de indiferent este dacă se joacă șah cu figurine din aur sau din lemn. În plus, scenele și evenimentele care formează pentru atâtea milioane de oameni trauma vieții, faptele și gesturile lor, nenorocirile și bucuriile lor, au deja, în această calitate, destulă importanță pentru a face din domeniul artei și pentru a-i furniza, datorită bogatei lor complexități, materia necesară reprezentării Ideii atât de complexe de umanitate. Chiar și momentul însuși, prin tot ce are el trecător și momentan, poate fi fixat prin artă; este ceea ce se numește astăzi un *tablou de gen*; această reprezentare produce o emoție subtilă și deosebită; căci, fixând într-o imagine durabilă această lume trecătoare, această succesiune permanentă de evenimente izolate care formează pentru noi întregul univers, arta realizează o operă care, ridicând particularul până la Ideea speciei sale, pare să oblige timpul însuși să nu mai treacă. Să spunem în sfârșit că evenimentele istorice, importante din punctul de vedere exterior, prezintă uneori un inconvenient din punctul de vedere al picturii; se întâmplă adesea ca ceea ce este semnificativ în ele să nu poată fi reprezentat în mod intuitiv, ci trebuie dimpotrivă să fie adăugat din gândire.

Din acest punct de vedere, trebuie în general să distingem într-un tablou semnificația nominală de semnificația reală, prima este cu totul exterioară, ea rezidă într-o pură noțiune pe care suntem de acord să o adăugăm; cea de a doua constă într-o fațetă particulară a Ideii de umanitate care devine prin intermediul tabloului sesizabilă intuiției. Să presupunem, de exemplu, că semnificația exterioară este: Moise găsit de o prințesă egipteană; iată o circumstanță extrem de

importantă pentru istorie; semnificația reală, dimpotrivă, adică ceea ce este efectiv oferit intuiției noastre, este un copil, abandonat într-un leagăn plutitor, salvat de o femeie de viță nobilă; iată un fapt care a putut să se întâmple destul de adesea. În acest caz, doar îmbrăcămintea îl poate informa pe un om instruit despre ce eveniment precis este vorba; dar îmbrăcămintea nu are valoare decât pentru semnificația nominală; pentru semnificația reală ea nu are nici o valoare; căci aceasta din urmă nu se referă decât la om în calitate de om, și nicidecum la determinările sale contingente. Evenimentele luate din istorie nu oferă deci nici un avantaj comparativ cu cele care sunt luate din simpla posibilitate și care prin urmare nu pot fi desemnate sub o denotație individuală, ci numai sub un context general; căci ceea ce este cu adevărat semnificativ în cele dintâi nu este nicidecum latura individuală, nu este nicidecum circumstanța particulară privită ca atare; ci, dimpotrivă, ceea ce conțin ele ca general, latura Ideii de umanitate care se exprimă prin ele. Totuși, nu trebuie să ne prevalăm de acest lucru și să condamnăm și subiectele istorice precise; valoarea lor artistică se sprijină, atât pentru pictor, cât și pentru privitor, nu pe faptul individual și particular care provoacă interesul lor istoric, ci pe semnificația generală care se exprimă prin ele, pe Ideea lor. De asemenea, din istorie nu trebuie alese, în materie de subiecte, decât acelea în care semnificația generală este efectiv exprimabilă și nu cere să fie adăugată prin gândire, căci altfel semnificația nominală ar fi într-adevăr prea diferită de semnificația reală; ceea ce gândirea adaugă tabloului capătă prea multă importanță și impietează asupra a ceea ce se percepe prin văz. Chiar și la teatru, nu este bine ca acțiunea principală să se petreacă, așa cum se întâmplă în tragedia franceză, în spatele scenei; în mod evident și cu atât mai mult, aceasta ar fi o greșeală și mai gravă în pictură. Cum poate fi complet mediocru efectul unui subiect istoric? Pentru aceasta trebuie ca, prin natura însăși a subiectului, pictorul să fie închis într-un cerc determinat de motive străine artei, iar acest cerc să fie sărac în obiecte pitorești sau interesante; este ceea ce se întâmplă, de exemplu, artistului care se concentrează asupra istoriei unui popor mic și izolat, guvernat în mod sacerdotal, adică de nebunie, bine cunoscut, de altfel, de toate marile națiuni ale Orientului și ale Occidentului, contemporanii săi, mă refer la poporul evreu.

Deoarece invazia barbarilor a tras între noi și anți o linie de demarcație asemănătoare cu aceea pe care ultimele revoluții hidrografice au trasat-o între perioada geologică actuală și aceea ale

cărei organisme nu mai sunt pentru noi decât fosile, este regretabil faptul că poporul a cărui cultură trebuia să servească drept baza generală culturii noastre a fost tocmai poporul evreu și nu poporul grec sau cel puțin poporul roman. Dar în special marii pictori ai Italiei, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, au fost cei care au suferit această nefastă influență; în cercul strâmt în care ei erau închiși în mod arbitrar în alegerea subiectelor, ei au fost obligați să se oprească asupra a tot felul de evenimente ne semnificative; într-adevăr, în ce privește istoria, Noul testament constituie o materie și mai ingrată decât cel Vechi; istoria martirilor și a Părinților, care urmează, este un subiect cu totul arid. Cu toate acestea, este necesar să se facă distincție între tablourile care tratează partea istorică sau mitologică a iudaismului sau a creștinismului și cele care revelează intuiției noastre spiritul original, adică morala creștinismului, sub formă de personaje pătrunse de acest spirit. Acestea din urmă sunt în realitate cele mai înalte și cele mai admirabile creații ale picturii; ele nu au fost realizate decât de cei mai mari maestri ai acestei arte, în special de Rafael și Corregio, mai ales de acesta din urmă în primele sale opere. O asemenea pictură nu poate fi nicidecum încadrată în pictura istorică; căci ea nu reprezintă în cele mai multe cazuri nici un eveniment, nici o acțiune; cel mai adesea este vorba despre simple grupuri în care apar Sfinții și Mântuitorul însuși, acesta foarte adesea sub înfățișarea de copil, însoțit de mama sa și de îngeri. În fizionomia lor și mai ales în privirea lor, vedem expresia și reflectarea cunoașterii celei mai perfecte, adică a aceleia care nu se aplică nicidecum lucrurilor particulare, ci aceea care concepe într-un mod perfect Ideile particulare, altfel spus întreaga esență a lumii și a vieții; această cunoaștere acționează și asupra voinței lor; dar, spre deosebire de cunoașterea obișnuită, care este departe de a prezenta motive acestei aceleiași voințe, ea răspândește asupra voinței întregi forța sa liniștitoare, acel *chietiv*<sup>1</sup>; de aici provine acea resemnare perfectă, care este în același timp și spiritul intim al creștinismului și cel al înțelepciunii hinduse; de aici izvorăsc renunțarea la orice dorință, convertirea, suprimarea voinței care duce la pierzanie lumea întreagă; de aici rezultă, într-un cuvânt, mântuirea. Iată însemnele demne de o admirație eternă prin care maestrul artei au exprimat în operele lor supra înțelepciune. Aici este culmea cea mai înaltă a artei; după ce a urmărit voința în obiectitatea sa adecvată, în Idei; după ce a parcurs succesiv toate gradele în care existența să se dezvolte, gradele

Schopenhauer folosește termenul fr., *quietif*, din lat. = mângâiere (n.t)

inferioare, în care ea se supune cauzelor, cele în care ea cedează excitațiilor, cele în care ea este pusă în mișcare în mod atât de divers de către motive, arta, pentru a încheia, ne-o arată suprimându-se ca însăși, nesilită de nimeni și de nimic, grație imensei liniștiri pe care i-o procură cunoașterea perfectă a existenței sale.<sup>1</sup>

§ 49

Principiul care constituie fondul a tot ce am spus până acum despre artă este acela că obiectul artei, obiectul pe care artistul încearcă să-l reprezinte, obiectul a cărui cunoaștere trebuie să precedă și să dea naștere operei, precum embrionul care precede și dă naștere plantei, acest obiect este o Idee, în sensul platonician al cuvântului, și nimic altceva; nu este nicidecum lucrul particular, deoarece nu este nicidecum obiectul înțelegerii noastre obișnuite; nu este nici conceptul, deoarece nu este nicidecum obiectul intelectului și nici al științei. Fără îndoială, Ideea și conceptul au ceva în comun, și anume faptul că ambele sunt unități care reprezintă o pluralitate de lucruri reale; cu toate acestea, între ele este o mare deosebire; și tocmai această deosebire explică într-un mod suficient de clarevident ceea ce am spus despre concept în cartea întâi și despre Idei în aceasta de față. Oare Platon să fi înțeles clar această deosebire? Nici nu mă gândesc să afirm acest lucru; el dă, în privința Ideilor, numeroase exemple și explicații care ar putea fi aplicate simplelor concepte. Să lăsăm pentru moment fără răspuns această întrebare și să ne continuăm drumul, bucurându-ne întotdeauna când dăm de urmele unui mare și nobil spirit, fiind preocupați totuși mai mult să ne urmărim scopul pe care ni l-am propus decât să călcăm pe aceste urme. - Conceptul este abstract și discursiv; complet nedeterminat, în ce privește conținutul său, nimic nu este precis în el în afară de limitele sale; intelectul este suficient pentru a-l înțelege și a-l concepe; cuvintele, fără nici un alt intermediar, sunt de ajuns pentru a-l exprima; propria sa definiție, în sfârșit, spune totul despre el. Ideea, dimpotrivă, care poate fi definită la rigoare ca reprezentantul adecvat al conceptului, este absolut concretă; deși poate reprezenta o infinitate de lucruri particulare, ea nu este mai puțin determinată, din această cauză, în toate fațetele sale; individul, în calitate de individ, nu o poate cunoaște niciodată; pentru a o concepe, trebuie să lase la o parte întreaga voință, întreaga individualitate și să se ridice la starea

<sup>1</sup> Acest pasaj nu poate fi înțeles dacă nu se cunoaște foarte bine Cartea următoare. (n.a.)

de subiect cunoscător pur; am putea spune că ea este ascunsă pentru toți, în afară de geniu și de cel care, grație unei exaltări a facultății de cunoaștere pure (datorată cel mai adesea capodoperelor artei), se află într-o stare vecină cu geniul; Ideea nu este în mod esențial comunicabilă, ci numai relativ; căci, odată concepută și exprimată în opera de artă, ea nu se revelează fiecăruia decât proporțional cu valoarea spiritului său; iată de ce operele cele mai bune din toate artele, monumentele cele mai glorioase ale geniului sunt destinate să rămână pentru totdeauna neînțelese pentru stupida majoritate a muritorilor; pentru ei capodoperele sunt de neînțeles, ei sunt izolați, despărțiți de o prăpastie mare, și seamănă cu domnitorul căruia nu-i este permis să intre în contact cu poporul. Cu toate acestea, chiar și cei mai proști oameni nu laudă cu mai puțină tărie capodopere consacrate; căci ei nu vor să lase să se vadă prostia lor, dar nu sunt mai puțin dispuși, în forul lor interior, să condamne aceleași capodopere de îndată ce li se oferă speranța că o pot face fără a fi în pericol să se trădeze; atunci ei își descarcă cu voluptate acea ură nutrită mult timp pe ascuns împotriva frumosului și împotriva celor care îl realizează; ei nu pot ierta operelor de artă ce i-au umilit nespunându-le nimic. Căci în general, pentru a aprecia de bunăvoie și în mod liber valoarea altuia, pentru a o evidenția, trebuie să ai tu însuși valoare. Pe aceasta se bazează necesitatea de a fi modest atunci când ești merituos; tot pe aceasta se bazează stima excesivă de care se bucură modestia; singură printre surorile sale, această virtute nu este niciodată uitată atunci când se face elogiul unui om de merit; se speră că, laudând-o, să se facă dovadă intențiilor conciliante și să se potolească mânia imbecililor. Ce este de fapt modestia dacă nu o umilință mascată, prin care, în această lume infectată de cea mai detestabilă invidie, cineva cere iertare pentru avantajele și pentru meritele sale unor oameni care sunt lipsiți și de unele, și de celelalte? Căci cel care nu-și atribuie nici avantaje, nici merite, din simplul motiv că efectiv nu le are, acela nu este nicidecum modest, el nu este decât un om cinstit.

Ideea este unitatea care se transformă în pluralitate prin intermediul spațiului și al timpului, forme ale apercepției noastre intuitive; conceptul, dimpotrivă, este unitatea extrasă din pluralitate, prin intermediul abstractizării care este un procedeu al intelectului nostru; conceptul poate fi numit *unitas post rem*, iar Ideea *unitas ante rem*. Să prezentăm, în sfârșit, o comparație care exprimă bine diferența dintre concept și Idee; conceptul seamănă cu un recipient

neînsuflețit; ceea ce se pune în acesta rămâne aranjat în aceeași ordine; însă nu se poate lua din el (prin judecăți analitice) nimic altceva decât ceea ce a fost pus acolo (prin reflecția sintetică); Ideea, dimpotrivă, revelează celui care a conceput-o reprezentări cu totul noi din punctul de vedere al conceptului cu același nume; ea este precum un organism viu, care crește și rodește, capabilă, pe scurt, să producă ceea ce nu a fost introdus în el.

În consecință, oricare ar fi în practică utilitatea conceptului, oricare ar fi aplicațiile sale, necesitatea sa, fecunditatea sa în științe, el nu rămâne mai puțin pentru totdeauna steril din punct de vedere artistic. Dimpotrivă, odată concepută, Ideea devine izvorul adevărat și unic al oricărei opere de artă demne de acest nume. Plină de viguroasă originalitate, aflându-se în mijlocul vieții și al naturii, ea nu este accesibilă decât geniului sau omului ale cărui facultăți se ridică pentru o clipă până la geniu. Numai dintr-o viziune atât de directă se pot naște adevăratele opere, cele care poartă în ele nemurirea. Cum Ideea este și rămâne intuitivă, artistul nu are nici o cunoștință *in abstracto* a intenției și nici a scopului operei sale; în fața lui plutește o Idee, și nicidecum un concept; de aceea, el nu poate nicicum să explice ce face; el lucrează, cum se spune în limbaj popular, fără nici un scop, în mod inconștient, în mod instinctiv. Imitatorii, manieristii, *imitatores*, *servum pecus*, procedează cu totul invers, trecând de la concept la artă; ei rețin lucrul care place și care face efect în adevăratele capodopere; ei îl analizează, îl concep sub formă de concept, adică în mod abstract; ei fac, în sfârșit, dând dovadă de prudență și de aplicație, o pastișă mărturisită sau nemărturisită. Semănând cu plantele parazite, ei își sug hrana, o iau din operele celorlalți și iau culoarea alimentelor lor precum polipii. Ducând și mai departe comparația, am putea spune că ei seamănă cu mașinile care taie foarte mărunț și amestecă tot ce este aruncat în ele, dar care nu au putut să digere niciodată nimic; astfel, elementele străine pot fi întotdeauna recunoscute, izolate, distinse. Numai geniul poate fi comparat cu un corp organizat care digeră, elaborează și produce. Fără îndoială, el se formează la școala predecesorilor săi și urmând exemplul operelor lor, dar el nu devine fecund decât la contactul imediat cu viața și cu lumea, sub influența intuiției; iată de ce educația, oricât de perfectă ar fi ea, nu-i eclipsează niciodată originalitatea. Toți imitatorii, toți manieristii concep sub formă de concept opere străine care le servesc drept model; or, niciodată un concept nu va putea să dea unei opere viața lăuntrică. Contemporanii, adică toți oamenii mediocri pe care îi



precede vremea respectivă, nu cunosc decât conceptele și sunt incapabili să se desprindă de ele; iată de ce ei întâmpină cu politețe prevenitoare și entuziasm operele pastişate; însă vor fi suficienți doar câțiva ani pentru ca aceleași opere să devină neinteresante; căci baza unică pe care se sprijină farmecul lor, adică spiritul timpului, și ansamblul conceptelor familiare epocii, vor fi foarte repede transformate.

Numai operele veritabile, inspirate direct din natură și din viață, rămân pentru totdeauna tinere și mereu originale; ca natura și viața înseși; căci ele nu aparțin nici unei epoci, ele sunt ale omenirii; contemporanii, cărora ele nu caută să le placă, le întâmpină cu răceală; nu li se poate ierta că în mod implicit sau indirect au dezvăluit greșelile vremii; de aceea nu li se face dreptate decât foarte târziu și cu destulă greutate; dar, în compensație, ele nu îmbătrânesc niciodată; până și în vremurile cele mai îndepărtate ele își conservă expresia, prospețimea, tinerețea lor care renaște mereu; de altfel ele nu au a se teme nici de dispreț, nici de uitare, din moment ce au fost încoronate cu aprobarea și aplauzele acestui mic număr de oameni luminați care apar la rare intervale de timp de-a lungul secolelor<sup>1</sup> și care își dau verdictul lor; sufragiile lor, adunându-se în timp, sunt cele care constituie autoritatea și arbitrul la care se face apel atunci când se invocă judecata posterității; căci în viitor mulțimea va fi și va rămâne întotdeauna la fel de înapoiată și la fel de stupidă pe cât nu a încetat să fie nici în trecut. - Îi recomand cititorului să vadă nemulțumirile pe care cele mai mari genii ale fiecărui secol le-au exprimat față de contemporanii lor; ele par a fi din zilele noastre; aceasta pentru că speța umană este mereu aceeași. În toate timpurile și în toate artele maniera se substituie inspirației, care este proprietatea exclusivă a unui număr restrâns; or, maniera este un veșmânt sub care geniul a strălucit doar o clipă, dar, odată uzat, el îl aruncă și alții îl iau. Din toate acestea rezultă că, în general, pentru a avea aprobarea posterității trebuie să se renunțe la aceea a contemporanilor și invers.<sup>2</sup>

## § 50

Scopul artei este deci de a comunica Ideea odată concepută, după ce a trecut astfel prin spiritul artistului, unde ea apare purificată și izolată de orice element străin, ea este inteligibilă, chiar și pentru o

<sup>1</sup> „Aparent rari nantes in gurgite vasto.” (n.a.)

La acest paragraf se referă capitolul XXXIV din *Suplimente*. (n.a.)

inteligentă cu o slabă receptivitate și cu o sterilitate completă; știm de altfel că artistului nu-i este permis să-și ia motivele de inspirație din concepte. După aceste principii, nu putem gusta o operă pe care autorul o destinează în mod categoric exprimării unui concept; este cazul alegoriei. O alegorie este o operă de artă care semnifică altceva decât reprezintă. Or Ideea, ca tot ceea ce este intuitiv, se exprimă prin sine însăși într-un mod cu totul direct și perfect; ea nu are deloc nevoie de un intermediar străin pentru a se manifesta. Astfel, ceea ce este exprimat și reprezentat în acest mod, cu ajutorul unor semne străine, nu este nicidecum accesibil în mod direct intuiției, prin urmare nu este niciodată decât un concept. Alegoria are deci întotdeauna misiunea de a figura un concept; ea își propune să deturneze spiritul privitorului de la imaginea vizibilă și intuitivă pentru a-l aduce la o concepere de cu totul alt ordin, abstractă, non intuitivă, complet străină operei de artă; în acest caz tabloul și statuia își propun același scop ca și scrierea, cu deosebirea că scrierea este mult mai aptă să-l atingă. Scopul nu mai este aici cel al artei așa cum l-am definit noi, adică reprezentarea unei Idei care trebuie concepută intuitiv.

Pentru a obține : se propune prin alegorie, perfecțiunea artistică nu mai este necesară, este suficient să poată fi recunoscut obiectul; odată făcut acest lucru, scopul este atins, din moment ce trebuia doar să sugereze acest lucru, scopul este atins, din moment ce trebuia doar să sugereze spiritului o concepție cu totul străină artei, un concept abstract. Alegoriile, în arta plastică, nu sunt prin urmare decât niște hieroglife; valoarea artistică pe care ele o pot avea de altfel ca reprezentări intuitive nu le aparține în calitate de alegorii, ci în cu totul alte calități. *Noaptea* lui Correggio, *Geniul gloriei* al lui Annibale Carracci, *Orele* lui Poussin, iată fără îndoială pânze foarte frumoase; în plus acestea sunt și alegorii; dar între aceste două lucruri nu există nici un raport. Ca alegorii, ele nu valorează nici cât o inscripție. Acest lucru ne conduce la deosebirea deja făcută între semnificația reală și semnificația nominală ale unui tablou. Semnificația nominală este aici alegoria considerată ca atare, de exemplu geniul gloriei; semnificația reală este ceea ce este efectiv reprezentat; în tabloul nostru este un tânăr înaripat, în jurul căruia zboară un roi de efebi frumoși; aceasta exprimă o Idee. Dar această semnificație reală nu produce efect decât dacă facem abstracție de semnificația nominală și alegorică; dacă ne gândim la aceasta din urmă, atunci părăsim contemplația; spiritul nostru va fi stăpânit numai de un concept abstract; or, orice trecere de la Idee la simplul concept

nu poate fi decât o decădere. Adesea, această semnificație nominală, această intenție alegorică face chiar rău semnificației reale, adevărului concret; de exemplu, în *Noaptea* lui Correggio, eclerajul supranatural, în poftida frumuseții execuției, nu este mai puțin o pură cerință a sensului alegoric, o absurditate din punct de vedere fizic. Dacă așadar un tablou alegoric se întâmplă să aibă și o valoare artistică, această valoare nu este în nici un fel solidară și nici dependentă de intenția sa alegorică: o asemenea operă servește, în același timp, două scopuri, exprimarea unui concept și aceea a unei Idei; numai exprimarea unei Idei poate fi scopul artei; exprimarea unui concept este un scop de cu totul alt ordin; este un amuzament agreabil, este o imagine destinată să îndeplinească, așa cum o fac hieroglifile, funcția unei inscripții: este, pe scurt, o invenție făcută din plăcere pentru cei cărora adevărata natură a artei nu li se va revela niciodată. Este ceva la fel ca un obiect de artă care este în același timp un obiect util și care, tocmai datorită acestui fapt, servește două scopuri, de exemplu o statuie care este în același timp un candelabru sau o cariatidă, un basorelieu care în același timp îi servește lui Ahile de scut. Adevărații iubitori de artă nu vor aprecia nici un gen, nici celălalt. Fără îndoială, un tablou alegoric poate, prin propria sa semnificație alegorică, să producă o vie impresie asupra sufletului; dar și o simplă inscripție, în împrejurări asemănătoare, ar produce același efect. Să presupunem, de exemplu, un om stăpânit de o puternică și persistentă dorință de a ajunge renumit; el consideră gloria ca fiind bunul său legitim, convins de altfel că nu se va putea bucura de ea atâta timp cât nu va obține prin realizări proprii titlul de proprietate asupra ei; iată-l trecând prin fața tabloului lui Carracci, văzând geniul gloriei încoronat cu lauri; această priveliște îi răscolește tot sufletul, îi solicită întreaga sa putere de acțiune; dar același lucru s-ar fi întâmplat dacă el ar fi citit deodată și în mod distinct cuvântul „glorie” scris cu litere mari pe perete. Să presupunem un alt om care ar fi descoperit un adevăr important din punct de vedere practic sau științific și care nu ar reuși să se facă crezut; să-l punem în fața unui tablou alegoric reprezentând Timpul care ridică vâlul și lasă să se vadă Adevărul gol-goluț; această imagine va produce asupra lui o impresie puternică, dar și deviza: „Timpul dezvăluie adevărul” nu l-ar fi emoționat mai puțin. Într-adevăr, ceea ce acționează aici la drept vorbind nu este decât gândirea abstractă, și nu reprezentarea concretă.

Alegoria, în arta plastică, este așadar, după cum am spus, o tendință vicioasă, îndreptată spre un scop complet străin artei; ca

urmare, ea devine cu totul dezagreabilă dacă este căutată prea departe: căci de îndată ce ea nu mai reprezintă decât interpretări forțate și bizare, cade în absurd: iată câteva exemple: broasca țestoasă reprezintă, se pare, pudoarea feminină; Nemesis își privește sânii prin deschizătura tunicii sale, pentru a arăta că ea cunoaște tot ce este misterios: în sfârșit, Bellori susține că Annibale Carracci îmbrăca voluptatea cu o rochie galbenă pentru a arăta că bucuriile pe care ea le procură se vestejesc foarte repede și devin galbene precum paiul. Dar uneori se ajunge la o exagerare atât de mare încât între imaginea reprezentată și conceptul indicat nu mai rămâne nici o relație bazată pe o asociație de idei sau pe o noțiune intermediară care să se poată subsuma conceptului; semnul și semnificația devin în întregime convenționale; ele se leagă între ele printr-o regulă arbitrară, aleasă la întâmplare; în acest caz, eu dau acestui gen de alegorie numele de alegorie simbolică. Astfel, trandafirul este simbolul discreției; laurul, cel al gloriei; ramura de palmier, cel al victoriei; cochilia, cel al pelerinajului; crucea, cel al religiei creștine; de aceeași categorie sunt legate toate semnificațiile proprii care sunt atribuite în mod direct culorilor: galbenul reprezintă falsitatea, albastrul fidelitatea etc. Asemenea simboluri își pot găsi ● folosință frecventă în viață; ele nu semnifică nimic din punctul de vedere al artei; nu trebuie să vedem în ele decât niște hieroglife sau un fel de scris chinezesc; trebuie să le includem în aceeași categorie cu armoniile, cu desenele care servesc drept firmă pentru hanuri, cu cheia care îl face pe șambelan să se deosebească de ceilalți, cu șorțul de piele care ne face să-l recunoaștem pe miner. Am putea, în sfârșit, să numim embleme unele simboluri, admise o dată pentru totdeauna ca atribute ale unui personaj istoric sau mitic ca un caracter al unei noțiuni personificate: este cazul animalcilor Evangheliștilor, bufnița Minervei, mărul lui Paris, ancora Speranței etc. Totuși numele de emblemă se dă de obicei unor desene alegorice simple, însoțite de o inscripție explicativă, făcute a arăta prin intermediul văzului un adevăr moral oarecare; găsim colecții întregi de asemenea desene la J. Camerarius, la Alciatus și la alții; este o trecere spre alegoria poetică despre care vom vorbi mai încolo. Sculptura greacă corespunde intuiției: de aceea ea este estetică; sculptura hindusă corespunde conceptului: de aceea ea este doar simbolică.

Această apreciere asupra alegoriei se sprijină pe tot ce am spus despre esența artei: ea decurge în mod riguros din acele considerații; dar ea este opusă direct judecății lui Winckelmann: aceasta este

departe de a considera alegoria ca fiind străină și adesea nuizibilă artei; el nu mai conține cu laudele la adresa ei și chiar (vezi *Opere*, ed. germ. vol. I, pag. 55 și urm.) dă drept scop suprem al artei „reprezentarea de concepte generale și de lucruri inaccesibile simțurilor”. Cititorul este liber să aleagă una sau alta dintre opinii; cu toate acestea, trebuie să mărturisesc că citind la Winckelmann aceste considerații asupra metafizicii frumosului am constatat că poți să ai gustul cel mai ales, judecata cea mai sigură pentru a simți și a aprecia frumusețea și să nu fii mai puțin incapabil să pătrunzi și să explici natura frumosului și a artei, dintr-un punct de vedere abstract și cu adevărat filosofic, la fel cum poți fi foarte bun și virtuos, să ai o conștiință foarte delicată care rezolvă cazurile particulare cu rigoarea unei balanțe de precizie, fără a fi capabil, pe aceste considerente, să pui pe baze filosofice și să expui *in abstracto* valoarea moră a acțiunilor.

Cu totul altul este raportul dintre alegorie și poezie: dacă, în arta plastică, alegoria este inadmisibilă, în poezie ea este foarte admisibilă și foarte utilă. În arta plastică, într-adevăr, ea conduce de la datul intuitiv, de la obiectul apt pentru orice artă, la gândirea abstractă; în poezie, dimpotrivă, raportul este invers; aici ceea ce ne este oferit în mod direct prin intermediul cuvintelor este conceptul; or, scopul artistului este întotdeauna acela de a ne conduce de la concept la intuiție, intuiție pe care imaginația auditoriului trebuie să-și dea silința să o reprezinte. Dacă, în arta plastică, datul direct ne conduce la o percepție alta decât ea însăși, aceasta nu poate fi decât o abstracție, căci numai abstractul nu poate fi reprezentat în mod imediat în ea; dar niciodată un concept nu trebuie să fie punctul de plecare și nici comunicarea sa nu trebuie să fie scopul unei opere de artă. Dimpotrivă, în poezie, conceptul este cel care constituie materia, datul imediat, și ne putem ridica foarte bine deasupra lui pentru a evoca o reprezentare intuitivă cu totul diferită în care scopul poeziei este atins. În trauma unui poem, este indispensabil să se recurgă la mai multe concepte sau la gândiri abstracte, care prin ele însele și în mod direct nu sunt susceptibile de nici o reprezentare intuitivă; atunci ele sunt prezentate intuiției adesea prin intermediul unui exemplu care poate fi subsumat gândirii abstracte. Acest fenomen se produce în toate expresiile figurate, metafore, comparații, parabole și alegorii, așa încât toți acești tropi nu se deosebesc între ei decât prin faptul că sunt prezentați într-un mod mai mult sau mai puțin lung, mai mult sau mai puțin explicit. În elocință comparațiile și alegoriile de acest gen sunt

de cel mai bun efect. Așa cum Cervantes vorbește în cuvinte frumoase despre somn atunci când, pentru a exprima ușurarea pe care acesta ● aduce durerilor morale și corporale, spune: „Este o mantie care acoperă omul în întregime!” Ce frumoasă alegorie este acest vers al lui Kleist pentru a exprima faptul că filosofii și gânditorii luminează genul uman:

*Cei a căror lampă de noapte luminează lumea!*

Câtă forță și câtă intensitate a viziunii în acea descriere homerică a Ateei, zeița nenorocirilor și a răzbunărilor: „picioarele sale sunt delicate; căci ea nu calcă niciodată pe pământ, ci merge numai pe capetele ●amenilor” (Il., XIX, 91). Ce efect puternic a produs Menenius Agripa cu fabula sa *Membrele și Stomacul* asupra plebeilor retrași pe Muntele Sacru! La începutul cărții a șaptea din *Republica*, în alegoria deja citată a peșterii, Platon dă o magnifică expresie unei dogme filosofice de o înaltă abstracție! O altă alegorie cu un sens filosofic foarte profund este aceea a Persefonei care, pentru că a gustat dintr-● rodie în infern, este condamnată să rămână aici; acest mit este limpezit și ilustrat în mod deosebit de consacrarea inestimabilă pe care i-a dat-o Goethe tratându-l ca episod în lucrarea sa *Triumful sensibilității*. Eu cunosc trei lucrări alegorice de largă respirație; prima mărturisește și își arată intențiile: este incomparabilul *Criticon* de Baltazar Gratian; ea se compune dintr-o bogată țesătură de alegorii legate între ele; acestea sunt pline de sens; este ca un veșmânt transparent care acoperă adevăruri morale și care le ●comunică evidența intuitivă cea mai frapantă, în timp ce autorul ne uimește prin marea sa putere de creație. Celelalte două lucrări sunt mai voalate: este vorba despre *Don Quijote* și *Gulliver în țara piticilor*. Prima ne prezintă sub formă alegorică viața unui om care, spre deosebire de alții, renunță să-și urmărească numai propria fericire; el tinde spre un scop obiectiv și ideal care îi domină gândirea, voința; astfel, el joacă în lume rolul unui personaj straniu. În cazul lui Gulliver este suficient să aplicăm domeniului moral tot ce spune el despre domeniul fizic pentru a ne da seama ce se află sub ficțiunea aceluia *satirical rogue* (ștrengărie satirică), cum ar fi spus Hamlet. - Așadar, în alegoria poetică, conceptul este întotdeauna dat și se încearcă să fie făcut vizibil acest concept prin mijlocirea unei imagini; ca urmare, putem admite ca această alegorie să fie exprimată, sau cel puțin confirmată, printr-o imagine pictată; totuși această imagine va fi privită nu ca o operă de artă, ci ca un semn și ca o hieroglifă; ea nu va dovedi cu nimic valoarea autorului său ca pictor, ci doar ca poet. Este

cazul acelei frumoase viniete alegorice a lui Lavater, care trebuie să lăcă o atât de reconfortantă impresie asupra oricărui nobil campion al adevărului; aceasta reprezintă o mână care este înțepată de o viespe; ea ține o lumină, în flacăra căreia se ard musculițele; dedesubt se poate citi deviza următoare:

*Deși ea arde aripile musculițelor,  
Deși ea le distruge capetele și micile lor creiere,  
Lumina nu este mai puțin lumină;  
Deși înțepat de viespea furioasă,  
Eu țin totuși făclia.*

Aceluiași gen îi aparține și acea piatră funerară care reprezintă o lumânare care tocmai a fost stinsă și care încă fumegă, purtând inscripția:

*Abia când se stinge se poate vedea  
dacă era din seu sau din ceară.*

Este, în sfârșit, și cazul celui vechi arbore genealogic german; trebuie să se arate că ultimul descendent al unei foarte vechi familii a luat hotărârea de a trăi în abstenență și în castitate perfectă și de a lăsa astfel să se stingă neamul; el este reprezentant fiind gata să taie cu foarfecele rădăcinile copacului cu miș de crengi care îl va strivi prin căderea sa. În această categorie se încadrează în general imaginile alegorice despre care am vorbit, numite de obicei embleme; le-am putea defini ca fiind scurte fabule a căror morală este exprimată în cuvinte. - Toate alegoriile de această natură trebuie socotite ca făcând parte din poem, și nu din pictură, și tocmai acest lucru le justifică; execuția plastică rămâne aici întotdeauna pe planul al doilea, iar desenului i se cere numai să reprezinte obiectele în așa manieră încât să poată fi recunoscute. Dar, în poezie, ca și în arta plastică, alegoria devine simbol de îndată ce între obiectul reprezentat intuitiv și ideea abstractă pe care el o reprezintă nu mai este altă relație arbitrară. Cum orice reprezentare simbolică se sprijină practic pe o convenție, simbolul prezintă printre alte inconveniente și pe acela de a-și lăsa semnificația pradă uitării și ofenselor timpului. Cine ar putea ghici, dacă nu ar ști dinainte, de ce peștele este simbolul creștinismului?

Schopenhauer face aici aluzie la un acrostih bine cunoscut: 'Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σ ωτηρ, cuvinte care înseamnă: „Iisus Hristos, fiul lui Dumnezeu.

Dear Champollion, cu siguranță; căci nu este vorba decât despre o hieroglifă fonetică. De aceea astăzi Apocalipsa Sfântului Ioan este considerată drept alegorie poetică aproape în aceeași măsură cu basoreliefurile purtând inscripția: *Magnus Deus sol Mithra*, despre care se discută fără încetare și în zilele noastre.<sup>1</sup>

## § 51

Dacă acum, în acest studiu pe care l-am făcut până acum asupra artei în general, trecem de la artele plastice la poezie, este neîndoielnic că și aceasta are drept scop manifestarea ideilor, a gradelor de obiectivare a voinței și comunicarea lor auditoriului cu precizia și cu forța pe care le-au avut în concepția poetului. Ideile sunt, prin esență, intuitive; dacă așadar, în poezie, nu se exprimă direct prin cuvinte decât concepte abstracte, nu este mai puțin evident că scopul este acela de a-i arăta auditoriului, prin mijlocirea unor semne reprezentative ale acestor concepte, Ideile vieții. Și acest lucru nu este posibil decât dacă acest auditor îl sprijină pe poet cu propria sa imaginație. Dar pentru a îndrepta imaginația spre acest scop, conceptele abstracte, care sunt materia primă a poeziei, ca și a prozei celei mai seci, trebuie să se grupeze de așa manieră încât sferile lor să se întretaie și, ca urmare, nici unul dintre ele să nu rămână în generalitatea și abstracția sa. Și atunci o imagine intuitivă se substituie conceptelor în imaginație, imagine pe care poetul, prin mijlocirea cuvintelor, o adaptează întotdeauna din ce în ce mai mult la ceea ce își propune el să exprime. Așa cum chimistul, combinând lichide cu totul limpezi și transparente, obține un precipitat solid, la fel și poetul extrage din generalitatea abstractă și transparentă a conceptelor, prin modul în care le unește, concretul, individualul, reprezentarea intuitivă. Căci Ideea nu poate fi cunoscută decât prin intuiție; iar cunoașterea Ideii este scopul oricărei forme de artă. Același *maestria*, atât în poezie, cât și în chimie, constă în a obține, de fiecare dată, precipitatul avut în vedere. La aceasta servesc în poezie numeroasele epitete care cuprind și restrâng din ce în ce mai mult, până la a o face intuitivă, generalitatea fiecărui concept. Homer alătură aproape întotdeauna unui substantiv un adjectiv a cărui noțiune întretaie sfera primului concept, o diminuează imediat într-o

Mântuitorul” și ale căror inițiale compun cuvântul grecesc 'Ιχθυς, pește. (n.t.)

<sup>1</sup> La acest paragraf se referă capitolul XXXVI al Suplimentelor. (n.t.)



măsură considerabilă și o aduce cu atât mai aproape de intuiție; de exemplu:

Ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρον φαιος ἡλιοιο,  
Ἐλχον νυξτα μελαιαν ἐπὶ ξειδωρον αρονραν.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis, trahens noctem nigram super almam terram.)

Sau:

*Ein sauffer Wind vom blauen Himmel weht,  
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht.*

(Un vânt blând adie din cerul albastru.  
Mirtul tace, iar laurul se înalță nemișcat.)

Cât de bine evocă aceste versuri, cu puține noțiuni, în imaginație întregul farmec al climatului meridional!

Două elemente auxiliare importante ale poeziei sunt ritmul și rima. Nu pot să dau nici o explicație a minunatei lor puteri, decât doar aceea că facultatea noastră de reprezentare, esențialmente subordonată timpului, capătă prin aceasta o forță cu totul deosebită care ne face să simțim în interiorul nostru fiecare sunet care revine la intervale regulate și ne face să intrăm în rezonanță cu el. Prin aceasta, în primul rând, ritmul și rima sunt un mijloc de a pune stăpânire pe atenția noastră, căci astfel urmărim povestea cu o și mai mare plăcere; în plus, acestea creează în noi o stare de spirit eliberată de orice constrângere, anterioară oricărei judecăți, și care ne determină să încuviințăm ceea ce ni se recită. Prin acesta, povestea câștigă o anumită putere emfatică și persuasivă, independentă de principiile oricărei rațiuni.

Prin generalitatea materiei de care ea dispune pentru a exprima Ideile, adică prin generalitatea conceptelor, poezia se întinde într-un domeniu imens. Natura întreagă, Ideile la orice nivel pot fi exprimate de ea; și, după Ideile pe care le exprimă, ea este când descriptivă, când narativă, când pur dramatică. Dacă, în exprimarea gradelor inferioare ale obiectității voinței, artele plastice sunt superioare poeziei, pentru că natura inconștientă și pur animală își manifestă aproape întreaga ființă într-un singur moment care nu trebuie să fie scăpat; dimpotrivă, omul, care nu se manifestă numai prin postura și

expresia fizionomiei sale, ci printr-un șir de acțiuni și, de asemenea, gânduri și afecte concomitente, omul este obiectul principal al poeziei; iar în acest domeniu, nici o artă nu este capabilă să egaleze poezia; căci ea are ceea ce le lipsește artelor plastice, dezvoltarea progresivă.

Exprimarea Ideii, care este gradul cel mai înalt al obiectității voinței, adică descrierea omului în Șirul continuu al aspirațiilor și acțiunilor sale, acesta este așadar scopul înalt al poeziei. Fără îndoială, experiența și istoria ne invită și ele să cunoaștem omul; însă ele ne arată oamenii mai degrabă decât omul; adică ele ne furnizează noțiuni empirice asupra modului în care oamenii se comportă unii față de alții, noțiuni din care putem deduce reguli pentru propriul nostru comportament, mai degrabă decât ne deschid perspective profunde asupra naturii intime a omului. Totuși, acest al doilea gen de studii nu este deloc interzis istoricului; dar de fiecare dată când istoria sau experiența individuală ne fac cunoscută natura umanității, noi deja avem formată o părere fie despre faptele experienței, fie despre faptele istorice, în calitate de artiști și de poeți, după Idee, și nu după fenomen; din punct de vedere absolut, și nu din punct de vedere relativ. Experiența personală este o condiție necesară pentru a înțelege poezia, ca și istoria, căci ea este ca un dicționar al limbii pe care o vorbesc și una, și cealaltă. Dar istoria este pentru poezie ceea ce este portretul pentru tabloul istoric; prima ne dă adevărul particular, cea de a doua adevărul general; prima are adevărul fenomenului, iar fenomenul este o dovadă în sprijinul acestui adevăr; cea de a doua are adevărul Ideii, care nu reiese din nici un fenomen particular, ci din toate în general. Poetul pune, în mod preferențial și intenționat: caractere importante în situațiile importante; istoricul ia, așa cum se succed ele, situații și caractere. El trebuie să trateze și să aleagă circumstanțele și persoanele nu după adevărata lor semnificație intimă, aceea care exprimă Ideea, ci după semnificația lor exterioară, aparentă, relativă, care constă în rezultat și în consecințe. El nu trebuie să privească lucrurile în ele însele, după caracterul și valoarea lor esențiale, ci în raport cu relațiile lor, cu înălțuirea lor, cu influența lor asupra viitorului și mai ales asupra epocii cu care el este contemporan. De aceea, el nu va omite niciodată o acțiune mai puțin semnificativă, și chiar foarte obișnuită, dacă ea este aceea a unui rege; căci ea are urmări și influență. Dimpotrivă, el nu acordă nici o atenție unor acțiuni foarte semnificative în sine întreprinse de persoane particulare, fie ele chiar și dintre cele mai distinse, dacă nu au nici o

urmare, nici o influență. Căci obiectul studiului său se sprijină pe principiul rațiunii și sesizează fenomenul a cărui formă este acest principiu.

Poetul, dimpotrivă, cuprinde Ideea, esența umanității, în afara oricărei relații, în afara timpului; pe scurt, el sesizează obiectitatea adecvată a lucrului în sine la gradul său cel mai înalt. Fără îndoială, chiar ținând seama de punctul de vedere pe care istoricul trebuie să-l adopte în mod necesar, este incontestabil că esența intimă, importanța fenomenelor, nucleul ascuns sub aceste tegumente nu pot dispărea cu totul; în orice caz, ele pot fi găsite și recunoscute de cel care le caută, tot ce are o importanță absolută, și nu relativă, mă refer la dezvoltarea particulară a Ideii, se va întâlni mult mai exact și mai clar în poezie decât în istorie; de aceea, oricât de paradoxal ar părea acest lucru, trebuie să atribuim mult mai mult adevăr intrinsec, real, intim primeia decât celei de a doua. Istoricul, într-adevăr, trebuie, pentru circumstanțele individuale, să urmeze fidel viața și să vadă cum se derulează ele în timp prin șiruri de cauze și efecte care se întretaie în mii de feluri; dar lui îi este imposibil să posede toate datele, să fi văzut tot, să fi învățat tot; în fiecare clipă, lui îi scapă originalul tabloului său sau acesta este înlocuit de un model fals, și aceasta destul de frecvent încât cred că pot să spun că, în istorie, există mai mult fals decât adevăr. Poetul dimpotrivă a perceput Ideea din punctul de vedere determinat pe care îl are în fața ochilor în momentul actual; el își obiectivează în ea natura propriului său eu, în fața ochilor lui; cunoașterea sa, așa cum am spus mai sus când am vorbit despre sculptură, este pe jumătate a priori; modelul său stă în fața spiritului său, ferm, clar, în plină lumină și nu-i scapă niciodată; de aceea, el nu poate arăta în oglinda spiritului lui Ideea pură și clară și descrierea ei până la cele mai mici amănunte, fiind adevărată ca viața însăși.<sup>1</sup> Marii

---

Se înțelege că mă refer întotdeauna exclusiv la adevăratul poet, atât de rar și atât de mare, și că mă preocupă foarte puțin acea mulțime insipidă de poeți mediocri, făcători de rime și cântători de povești, care mai ales astăzi sunt atât de numeroși în Germania și cărora ar trebui să li se strige în urechi:

.....Mediocribus esse poetis

Non homines, non Di, non concessere columnae.

Ar trebui chiar să vedem în mod serios în cât de mare măsură acești poeți mediocri și-au pierdut timpul și i-au făcut și pe alții să și-l piardă, câtă hârtie au stricat, cât de nefastă este influența lor. Pe de altă parte, într-adevăr, publicul caută întotdeauna cu aviditate ceea ce este nou; pe de altă parte, el este înclinat în mod firesc către absurd și platitudine, ca spre ceva conform cu natura sa: de aceea operele poezilor mediocri îl îndepărtează de adevăratele capodopere; ei subminează binefăcătoarea influență a geniului; ei corup din ce în ce mai mult gustul și astfel

istorici ai antichității sunt așadar poeți, în ce privește detaliul, atunci când datele le lipsesc, de exemplu în privința celor spuse de eroi; atunci maniera lor de a trata subiectele se apropie de genul epic; dar acest lucru dă unitate descrierilor lor și le face să rămână fidele adevărului intim, chiar și în cazul în care adevărul exterior le era necunoscut sau fusese alterat. Și dacă, mai sus, comparăm istoria cu portretul în pictură, în opoziție cu poezia, care corespunde picturii istorice, vedem acum că istoricii antici respectă principiul lui Winckelmann care prevede că portretul să idealizeze individul; istoricii, într-adevăr, descriu particularul în așa fel încât să iasă în evidență latura umanității care se manifesta în el; cei moderni, dimpotrivă, cu excepția unui mic număr dintre ei, ne prezintă doar „● ladă de gunoi, o cameră cu vechituri” și cel mult „● acțiune strălucitoare sau un eveniment politic” - De aceea, celui care vrea să cunoască umanitatea în esența ei, în Ideea ei, întotdeauna identică în manifestările și dezvoltările ei, operele marilor și nemuritorilor poeți îi vor oferi o imagine mult mai fidelă și mai precisă a acesteia decât ar putea-o face istoricii; căci, chiar și cei mai buni dintre aceștia din urmă sunt, ca poeți, departe de a fi poeți și în plus ei nu au libertate de mișcare. Din acest punct de vedere, putem clarifica raportul dintre istoric și poet prin comparația care urmează. Istoricul pur și simplu, care lucrează numai pe bază de date sigure, seamănă cu un om care, fără a avea nici o cunoștință de matematică, calculează prin desene raporturile dintre niște figuri găsite întâmplător; rezultatul, la care el ajunge în mod empiric, este viciat de toate greșelile figurii desenate; poetul, dimpotrivă, este precum matematicianul care construiește aceste raporturi a priori, în intuiția pură, și care le exprimă nu așa cum sunt ele în figura desenată, ci cum sunt în ideea pe care acest desen trebuie să o reprezinte. - De aceea, Schiller spune:

*Was sich nie und nirgends hat begeben,  
Das allein veraltet nie.<sup>1</sup>*

---

împiedică progresele vremii. De aceea, critica și satira ar trebui, fără menajamente și fără milă, să-i biciuiască până când, pentru propriul lor bine, să fie determinați să citească opere bune în timpul lor liber decât să scrie opere proaste. Căci, dacă nepriceperea unui ignorant a putut să-l înfurie pe pașnicul zeu al Muzelor într-atât încât să-l sfășie pe Marsyas, nu văd pe ce și-ar putea baza poezia mediocră pretenția de a fi tolerată.

<sup>1</sup> „Ceea ce nu s-a întâmplat nicăieri și niciodată, numai aceasta nu îmbătrânește.”

Din punctul de vedere al cunoașterii intime a naturii umane, eu chiar aş atribui biografiilor, şi în special autobiografiilor, o valoare mai mare decât istoriei propriu-zise, cel puţin aceleia care este tratată în mod obişnuit. Pe de o parte, într-adevăr, pentru primele, datele sunt mai direct şi mai complet legate decât pentru cea de a doua; pe de altă parte, în istoria propriu-zisă, nu acţionează atât oamenii, cât popoarele şi armatele; cei câţiva indivizi care sunt prezentaţi apar atât de îndepărtaţi, cu un anturaj şi o suită considerabile; în plus ei sunt îmbrăcaţi în haine oficiale atât de rigide, în armuri atât de grele şi atât de inflexibile, încât într-adevăr este foarte greu să fie recunoscute mişcările omeneşti prin toate aceste obstacole în calea vederii. Dimpotrivă, o biografie fidelă ne arată într-o sferă îngustă felul de acţiune al omului cu toate nuanţele şi formele sale, înţelepciune, virtute, sfinţenie, la unii, prostie, josnicie, răutate, la majoritatea, iar la alţii şi ticăloşia. Să adăugăm că aici, din punctul de vedere care ne preocupă, adică din punctul de vedere al semnificaţiei intime a fenomenului, este absolut indiferent să ştim dacă circumstanţele în care se desfăşoară acţiunea sunt mici sau mari, dacă este vorba despre bucata de pământ a unui ţăran sau despre un regat; toate acestea, fără importanţă în sine, nu devin importante decât în măsura în care voinţa este afectată de ele. Un motiv nu are importanţă decât prin relaţia sa cu voinţa; dimpotrivă, relaţia pe care el o întreţine ca obiect cu celelalte obiecte nu trebuie luată în consideraţie. Aşa cum un cerc cu circumferinţa de un deget şi unul cu diametrul de 40 de milioane de mile au exact aceleaşi proprietăţi geometrice, la fel întâmplările şi istoria unui sat şi aceea a unui imperiu sunt în mod esenţial aceleaşi; şi astfel putem, la fel de uşor şi în istoria unuia şi în aceea a celuilalt, să studiem şi să cunoaştem umanitatea. De aceea, cei care cred că autobiografiile nu sunt decât înşelătorii şi disimulări se înşală. Minciuna (deşi peste tot posibilă) este poate mai greu de realizat aici decât în altă parte; disimularea este mai uşoară în special în simpla conversaţie şi, oricât de paradoxal ar părea, ea este mai greu de realizat într-o scrisoare. Când scrie o scrisoare, omul, singur cu el însuşi, vede în el şi nu în afară; el nu poate să pună în faţa sa ceea ce este străin şi îndepărtat, adică gradul de impresie produs asupra celui căruiu îi scrie; acesta din urmă, dimpotrivă, liniştit, aflat într-o stare de spirit necunoscută celui dintâi, parcurge scrisoarea, o reciteşte de mai multe ori şi în momente diferite şi reuşeşte întotdeauna până la urmă să descopere cu uşurinţă gândirea secretă pe care acea o conţine. Prin cărţile unui autor putem cunoaşte foarte uşor ce fel de

om este el, pentru că circumstanțele despre care vorbim au în acest caz o valoare și mai puternică, și mai cuprinzătoare; iar într-o autobiografie este atât de dificil să înșeli încât poate că nu există nici una care să nu fie mai adevărată decât orice istorie scrisă. Omul care își descrie viața o vede în ansamblul ei și în mare; detaliul i se pare mic, ceea ce este apropiat se îndepărtează, ceea ce este depărtat se apropie, menajamentele dispar; el se supune spovedaniei, și aceasta de bună voie; în acest caz, spiritul minciunii nu mai poate pune stăpânire atât de ușor pe el; căci în fiecare om există și o înclinație de a spune adevărul, pe care el trebuie mereu să o înăbușe pentru a minți; or, în situația de care ne ocupăm, această înclinație a căpătat o forță deosebită. Raportul dintre o biografie și istoria popoarelor poate fi ușor înțeles prin următoarea comparație. Istoria ne arată omenirea așa cum natura ne arată un peisaj din înaltul unui munte; vedem multe lucruri dintr-o singură privire, spații întinse, mase mari; dar nici un obiect nu este nici distinct, nici recognoscibil în particularitățile sale esențiale; biografia, dimpotrivă, ne face să-l vedem pe om așa cum vedem natura, când o studiem trecând de la copaci la plante, la pietre, la ape. Dar așa cum pictura de peisaj, în care artistul ne face să vedem natura prin ochii lui, ne înlesnește cunoașterea Ideilor sale și ne transpune în acea stare favorabilă de contemplație pură, independentă de voință, la fel, în ceea ce privește expresia Ideilor pe care încercăm să le căutăm în istorie și în biografii, poezia este cu mult superioară acestor două feluri de scrieri; căci geniul poetic ne prezintă, ca să spunem așa, o oglindă care face ca imaginile să fie mai limpezi; în această oglindă sunt concentrați și puși într-o lumină puternică esențialul și semnificativul; contingentul și eterogenul sunt suprimați.<sup>1</sup>

Reprezentarea Ideii de umanitate, reprezentare care este scopul poetului, este posibilă în două moduri: sau poetul este el însuși obiectul său; este ceea ce se întâmplă în poezia lirică, în compoziția în versuri propriu-zisă: scriitorul ne descrie propriile sale sentimente despre care are o puternică intuiție; de aceea, în ce privește obiectul său, acest gen are, prin esență, o anumită subiectivitate: - sau poetul este cu totul străin de obiectul scrierilor sale; este cazul tuturor celorlalte genuri poetice, în care scriitorul se ascunde mai mult sau mai puțin în spatele subiectului său și sfârșește prin a dispărea complet. În română, poetul lasă încă să transpară, prin tonul și alura generală a ansamblului, propriile sale sentimente; mult mai obiectivă decât cântecul, ea păstrează totuși ceva subiectiv, care se diminuează și mai

---

Vezi capitolul XXXVIII al *Suplimentelor*. (n.a.)

mult în idilă, mai mult decât în roman, dispăre aproape cu totul în genul cu adevărat epic și sfârșește prin a nu mai lăsa nici o urmă în dramă, care este genul de poezie cel mai obiectiv și în multe privințe cel mai perfect și cel mai dificil. Genul liric este, din același motiv, cel mai ușor; și dacă arta nu aparține decât geniului rar și pur, totuși chiar și un om cu totul modest, dacă este, efectiv, exaltat de o impresie puternică sau o bruscă inspirație a spiritului său, va putea compune o odă frumoasă; căci pentru aceasta nu-i trebuie decât o intuiție promptă a sentimentelor sale într-un moment de exaltare. Pentru a dovedi acest lucru, este suficient să amintim de toate acele cânturi lirice ale unor indivizi rămași de altfel necunoscuți, în special cântecele populare, din care avem o excelentă culegere în *Wunderhorn*, și de asemenea acele numeroase cântece de dragoste și altele, în toate limbile. Într-adevăr, acest gen de poezie constă în sesizarea unei impresii de moment și materializarea ei în vers. Totuși, în poezia lirică, dacă este vorba despre un poet adevărat, acesta exprimă în opera sa natura intimă a întregii omeniri. El simte și exprimă cu putere tot ceea ce milioane de ființe din trecut, din prezent și din viitor au simțit sau vor simți în aceleași situații care se repetă fără încetare. Aceste situații, prin eterna lor reîntoarcere, durează tot atâta timp cât și omenirea însăși și trezesc întotdeauna aceleași sentimente. De aceea producțiile lirice ale poetului adevărat continuă să trăiască, de-a lungul veacurilor, vii, adevărate și tinere. Poetul este așadar rezumatul omului în general; tot ce a făcut vreodată să bată inima unui om, tot ceea ce natura umană, într-o anumită împrejurare, face să izbucnească din ea, tot ce a sălășluit și a stat ascuns vreodată într-un piept omenesc, aceasta este materia pe care o modelează el, așa cum face și cu tot restul naturii. De aceea poetul este capabil, în același timp, să cânte voluptatea și subiectele mistice, să fie Anacreon sau Îngerul Silesius, să scrie tragedii sau comedii, să schițeze un caracter ales sau obișnuit, în funcție de capriciul sau vocația lui. De aceea nimeni nu poate să-i comande să fie nobil și elevat, moral, pios, creștin, sau una, sau alta; și mai puțin i se poate reproșa că este așa și nu altfel. El este oglinda omenirii, căreia i se poate reproșa că este așa și nu altfel. El este oglinda omenirii, căreia îi pune în fața ochilor toate sentimentele de care este plină și însuflețită.

Să examinăm acum mai îndeaproape natura cântului propriu-zis și pentru aceasta să luăm ca exemple modele perfecte și aproape pure, și nu dintre cele care se întretaie cumva cu un alt gen, precum romanța, elegia, imnul, epigrama etc.; iată ce vom găsi drept caracter propriu al

cântului, în accepția sa cea mai restrânsă; subiectul voinței, adică propria sa voință, umple conștiința autorului, adesea ca o voință liberă și pașnică (bucurie), dar mai adesea ca o voință împiedicată să se manifeste (tristețe), întodeauna afecțiune, suferință, stare pasională. Totuși, alături de această stare, și în același timp cu ea, privirile pe care el le aruncă asupra naturii îi dau poetului conștiința de sine însuși ca subiect al unei cunoașteri pure independente de voință; calmul de nezdruccinat al sufletului pe care el îl resimte atunci contrastează și mai mult cu tulburarea voinței sale întotdeauna maladivă și întotdeauna avidă. Sentimentul acestui contrast și al acestor reacții este tocmai ceea ce exprima cântul și care constituia mai ales inspirația lirică. În această stare, cunoașterea pură vine la noi pentru a ne elibera de voință și de tulburarea ei; ne lăsăm în voia ei, dar numai pentru un moment; întotdeauna voința apare din nou pentru a ne smulge din contemplația liniștită, pentru a ne face să ne reamintim interesele noastre personale. Dar tot întotdeauna, frumusețea apropiată a ceea ce ne înconjoară vine la rândul său pentru a ne ferma și a ne smulge voinței, pentru a ne dărui cunoașterii pure și eliberate de orice voință. Iată de ce în cânt și în inspirația lirică domină mai întâi voința (imaginile interesate și personale) și apoi pură contemplație a naturii înconjurătoare; aceste două elemente se combină în mod admirabil. Se caută și se imaginează raporturi între acestea două; starea subiectivă, afectarea voinței, își dă culoarea sa naturii contemplate și reciproc. Adevăratul cânt este expresia acestor sentimente astfel combinate și împărtășite. Pentru a înțelege prin exemple această dedublare abstractă a unei stări care este departe de a fi abstractă, putem lua una dintre nemuritoarele poezii ale lui Goethe: ca foarte potrivite acestui scop, recomand doar câteva: *Tânguirea pastorului*, *Bun venit și Despărțire*, *Către Lună*, *Pe mare*, *Impresii de toamnă*. Cântecce propriu-zise cuprinse în *Wunderhorn* sunt, de asemenea, exemple foarte bune, mai ales cel care începe astfel: „O Bremen, trebuie așadar să te părăsesc!” Ca parodie comică și reușită a caracterului liric, voi menționa un câtec remarcabil al lui Voss; el descrie în această starea de spirit a unui muncitor beat căzând de pe un turn și care, în cădere, observă că orologiul turnului arată ora 11 și jumătate; ceea ce este într-adevăr o cunoaștere străină situației în care se afla el și prin urmare independentă de voința lui. Cine va împărtăși împreună cu mine părerea pe care am emis-o mai devreme în legătură cu inspirația lirică va fi de asemenea de acord că ea este exact concepția intuitivă și poetică a unei propoziții pe care am spus-o



în dizertația mea despre *Principiul rațiunii*, și pe care am relatat-o deja în scrierea de față, adică faptul că identitatea dintre subiectul cunoașterii și subiectul voinței poate fi numită miracolul  $\chi\alpha\tau' \epsilon\lambda\lambda\omicron\chi\eta\nu$  (prin excelență); forța poetică a cântului se bazează în ultima analiză pe adevărul acestei propoziții. În decursul vieții, aceste două subiecte sau, ca să vorbim pe înțelesul tuturor, capul și inima, se separă din ce în ce, mai mult: omul face din ce în ce mai mult distincție între sensibilitatea sa subiectivă și cunoașterea sa obiectivă. La copil, acestea încă se confundă; el de-abia știe să distingă în lumea exterioară care îl înconjoară și în care el este, ca să spunem așa, cufundat. La omul tânăr, fiecare percepție acționează înainte de toate asupra sensibilității, asupra stării sufletești intime, mai mult, se confundă cu ele; Byron ne-o spune în versuri foarte frumoase:

*I live not in myself, but I become  
Portion of that around me; and to me  
High mountains are a feeling.*<sup>1</sup>

Ca urmare tânărul este atât de puternic legat de aparențele fenomenale și nu poate depăși poezia lirică; poezia dramatică este caracteristica vârstei mature. În ce-l privește pe bătrân, el va putea cel mult să producă poeme epice, precum Homer sau Ossian; la bătrânețe, oamenilor le place întotdeauna să povestească.

Celelalte genuri de poezie, fiind mai obiective (este vorba despre roman, despre epopee și despre dramă), au de îndeplinit două condiții pentru a-și atinge obiectivul, adică pentru a exprima Ideea de unanimitate; pe de o parte, trebuie să conceapă într-un mod precis și complet caracterele semnificative; pe de alta, trebuie să inventeze situații semnificative, capabile să pună în lumină aceste caractere. I se întâmplă același lucru ca și chimistului; acesta trebuie nu numai să reprezinte într-un mod limpede și adevărat corpurile simple și principalii lor compuși; trebuie ca el să facă proprietățile vizibile, punând aceste corpuri în contact cu reactivi potriviți; astfel și poetul trebuie nu numai să ne prezinte caractere semnificative cu o exactitate și un adevăr care reprezintă natura, ci și, dacă vrea să ne facă să le înțelegem în întregime, să le pună în situații în care ele să-și poată atinge deplina dezvoltare și să se arate sub forma lor cea mai perfectă și mai stabilă; este ceea ce se numește situații semnificative sau

---

...Eu nu trăiesc în mine însumi: eu devin o parte din ceea ce mă înconjoară. iar pentru mine munții înalți sunt o stare sufletească.” (Childe Harold, III)

critice. În viață și în istorie, guvernate de întâmplare, aceste situații deosebite nu se produc frecvent și de altfel izolarea lor face ca ele să se confunde și să dispară în mijlocul masei evenimentelor curente. De aceea romanul, epopeea, drama trebuie să se deosebească de realitate, nu mai puțin prin importanța situațiilor decât prin dispunerea și crearea caracterelor; să remarcăm totuși că situațiile și caracterele nu ne pot trezi emoții estetice decât dacă sunt înzestrate cu un adevăr absolut; lipsa de unitate în caractere, contradicțiile, dezacordul cu natura, imposibilitatea sau, ceea ce nu este deloc mai bine, neverosimilitatea situațiilor, chiar și în detaliu, sunt la fel de șocante în poezie precum un desen rău executat, o perspectivă neregulată sau o lumină distribuită necorespunzător în pictură. Noi cerem artei, și într-un caz, și în celălalt, să fie oglinda fidelă a vieții, a umanității și a realității; ea nu trebuie decât să le dea mai multă limpezinție prin descrierea caracterelor și mai mult relief prin dispunerea situațiilor. Arta, sub toate formele sale, are așadar întotdeauna drept scop exprimarea Ideii; ceea ce distinge diferitele arte este gradul de obiectivare a voinței, reprezentat de Idee în fiecare dintre ele; de aceasta depinde și materia proprie fiecărei arte; de aceea artele, chiar și cele mai deosebite, se pot explica prin examinarea lor în paralel. Astfel, de exemplu, pentru a înțelege în mod adecvat Ideea de apă, nu este suficient să o vedem nemișcată într-un heleșteu sau chiar curgând în albia unui râu; trebuie să o examinăm și în condiții particulare, în prezența forțelor contrare care ne permit să-i observăm toate proprietățile. De aceea o admirăm când curge, clocotește, face spumă și țâșnește în sus, când se sparge în cădere sau se înalță într-un jet puternic, datorită unei constrângeri artificiale, numai în aceste condiții diferite ea își arată caracterul sub diferitele sale aspecte, rămânând însă cu totul aceeași și identică cu ea însăși; nu este mai puțin în natura ei să țâșnească în aer decât să fie nemișcată și să reflecte cerul; ea este indiferentă la aceste stări și se pretează la ele după împrejurări. Or, ceea ce inginerul face pentru lichide și arhitectul pentru solide, poetul, în dramă sau în epopee, face pentru Ideea de umanitate. Toate artele au drept scop comun acela de a dezvolta și a lămurii Ideea care constituie opera de artă, voința la fiecare grad al obiectivării sale. Viața umană, așa cum ne-o prezintă cel mai adesea realitatea, seamănă cu apa pe care o vedem de obicei în heleșteu sau în fluviu; însă în roman, în epopee, în tragedie, poetul își alege caracterele și le plasează în situații în care trăsăturile lor distinctive să se dezvolte mai bine, adâncurile sufletului uman să iasă la lumină și să poată fi

observate în acțiuni deosebite și semnificative. În acest mod poezia obiectivează Ideea de unanimitate, care, lucru remarcabil, apare cel mai limpede în caracterele cele mai individuale.

Tragedia este considerată pe bună dreptate drept cel mai elevat gen poetic, atât pentru dificultatea execuției, cât și pentru măreția impresiei pe care ea o produce. Dacă vrem să înțelegem ansamblul considerațiilor prezentate în această lucrare, trebuie să se țină seama de faptul că obiectul acestei forme superioare a geniului poetic este acela de a ne arăta latura înspăimântătoare a vieții, durerile fără nume, angoasele omenirii, triumful celor răi, puterea unui hazard care poate să-și bată joc de noi, înfrângerea sigură a dreptății și a nevinovăției; găsim în aceasta un simbol semnificativ al naturii lumii și al existenței. Ceea ce vedem aici este voința luptând cu ea însăși, în întreaga grozăvie a unui asemenea conflict. La acest grad suprem al obiectivității sale, conflictul se produce în modul cel mai complet. Tragedia ni-l arată descriindu-ne suferințele omenești, fie că ele provin din hazardul și din eroarea care guvernează lumea sub forma unei necesități inevitabile și cu o perfidie care ar putea fi considerată aproape o persecuție voită, fie că își au sursa în natura însăși a omului, în amalgamul de acțiuni și de volițiuni ale indivizilor, în perversitatea majorității dintre ei. Voința care există și se manifestă la toți oamenii este una, însă manifestările sale se luptă între ele și se slășie unele pe altele. Ea apare mai mult sau mai puțin puternică în funcție de indivizi, mai mult sau mai puțin însoțită de rațiune, mai mult sau mai puțin temperată de lumina cunoașterii. În sfârșit, în ființele excepționale, cunoașterea, purificată și înălțată de chiar suferința, ajunsă la acel grad în care lumea exterioară, valul Mayei, nu o mai poate influența, unde vede clar prin forma fenomenală sau principiu de individuație. Atunci egoismul, consecință a acestui principiu, dispare odată cu el; „motivele”, altădată atât de puternice, își pierd puterea, iar în locul lor, cunoașterea perfectă a lumii, acționând ca un calmant al voinței, aduce resentimente, renunțarea și chiar abdicarea de la voința de a trăi. Ca urmare, în tragedie, vedem caracterele cele mai nobile renunțând, după îndelungi frământări și suferințe, la scopurile urmărite cu atâta ardoare până atunci, sacrificându-și pentru totdeauna bucuriile vieții sau chiar îndepărtând de bună voie și cu bucurie povara existenței. Așa face *Prințul statornic* al lui Calderon, așa face Margareta din *Faust*, așa face Hamlet; Horatio ar vrea și el să-i urmeze exemplul, însă Hamlet îi poruncește să trăiască, să mai suporte o vreme durerile acestei lumi

neospitaliere, pentru a povesti despre soarta prietenului său și a-i justifica memoria. Așa fac *Fecioara din Orléans* și *Logodnica din Messina*. Toate aceste personaje mor purificate prin suferință, adică atunci când voința de a trăi este deja moartă în ele. În *Mahomet* al lui Voltaire, ultimele cuvinte pe care Palmyra muribundă i le adresează lui Mahomet arată în mod expres acest lucru:

„Tu trebuie să domnești; lumea este făcută pentru tirani.” Dacă, dimpotrivă, am cere tragediei să practice ceea ce se numește justiția poetică, ar însemna să nesocotim în întregime esența tragediei, și chiar esența acestei lumi terestre. Doctorul Samuel Johnson, în critica pe care o face asupra câtorva drame ale lui Shakespeare, nu s-a temut să exprime o cerință atât de absurdă. El îi reproșează poetului că a disprețuit întru totul justiția. Este adevărat, căci ce crimă au comis Ofelia, Desdemona, Cordelia? Dar numai niște spirite pline de un plat optimism de protestant și de raționalist pot reclama această justiție în dramă și nu pot găsi plăcere fără ea! Care este așadar adevărata semnificație a tragediei? Aceea că eroul nu ispășește păcatele sale individuale, ci păcatul original, altfel spus crima existenței însăși. Calderon o spune foarte deschis:

*Pues el delito mayor  
Del hombre es haber nacido.*

(Căci crima cea mai mare a omului este aceea de a se fi născut.)

Iată ce observație mai ane de făcut în legătură cu maniera de a trata tragedia. Subiectul principal este în mod esențial ilustrarea unei mari nefericiri. Mijloacele diferite prin care poetul ne prezintă această imagine se reduc la trei, în pofida numărului lor mare. El poate imagina, drept cauză a nenorocirilor altuia, un caracter de o perversitate monstruoasă, Richard al III-lea de exemplu, Iago în *Othello*, Shylock în *Negustorul din Veneția*, Franz Moor, *Fedra* lui Euripide, Creon în *Antigona* și multe altele, nenorocirea poate proveni și dintr-un destin orb, adică din hazard și din erdare; tipul acestui gen este *Edip rege* al lui Sofocle, sau *Trahinienele*, și în general majoritatea tragediilor antice; dintre tragediile moderne ne pot servi ca exemple *Romeo și Julieta*, *Tancred* de Voltaire și *Logodnica din Messina*. În sfârșit, catastrofa poate fi provocată pur și simplu de situația reciprocă a personajelor, de relațiile lor; în acest din urmă caz, nu este nevoie nici de o greșală funestă, nici de o coincidență

extraordinară, nici de un caracter ajuns la limitele perversității omenesti; caractere ca acelea care se întâlnesc în fiecare zi, în cadrul unei circumstanțe obișnuite, sunt, unele față de altele, în situații care le determină în mod fatal să-și pregătească unele altora în mod conștient soarta cea mai funestă, fără ca greșeala să poată fi atribuită cu siguranță unora sau altora. Acest procedeu dramatic mi se pare infinit mai bun decât precedentele două; căci el ne prezintă culmea nenorocirii nu ca o excepție provocată de circumstanțele anormale sau de caractere monstruoase, ci drept o urmare simplă, naturală și aproape necesară a comportamentului și a caracterelor umane, astfel încât asemenea catastrofe capătă, datorită facilității lor, o înfățișare de temut și pentru noi. Celelalte două procedee ne arată și ele condiția lamentabilă a unora și răutatea monstruoasă a celorlalți; dar forțele amenințătoare ne apar ca îndepărtate și nutrim întreaga speranță să ne sustragem lor fără a fi obligați să recurgem la renunțare; dimpotrivă acest al treilea procedeu tragic ne arată forțele dușmănoase ale oricărei fericiri și ale oricărei existențe în condițiile în care acestea ar putea oricând și foarte ușor să ne atingă și pe noi; vedem cele mai mari catastrofe provocate de complicații în care propria noastră soartă ar putea fi în mod firesc amestecată și de acțiuni pe care noi înșine am putea fi capabili să le comitem, așa încât să nu putem acuza pe nimeni de săvârșirea unei nedreptăți împotriva noastră; atunci ne simțim înfiorați și ne vedem deja în mijlocul chinurilor iadului. Dar acest gen de tragedie este și cel mai dificil; într-adevăr, în acest caz trebuie produs efectul cel mai considerabil cu mijloacele și mobilurile cele mai mici, numai prin măiestria aranjamentului și a compoziției; iată de ce, în unele tragedii, și dintre cele mai bune, dificultatea este eludată. Există totuși un exemplar care este un model desăvârșit al acestui gen, deși din alte puncte de vedere este mult inferior majorității celor ale marelui autor; este vorba despre *Clavigo* de Goethe. *Hamlet*, într-o oarecare măsură, aparține acestui gen, dacă nu ținem seama decât de raporturile eroului cu Laertes și cu Ofelia; și *Wallenstein* are acest merit; *Faust* este cu totul din același gen, dacă nu considerăm drept acțiune principală decât intriga sa cu Margareta și cu fratele său; la fel stau lucrurile și cu *Cidul* lui Corneille, în afară de deznodământul tragic care îi lipsește, atunci când îl aflăm în situația analogă a lui Max și a Theclei (*Wallenstein*).<sup>1</sup>

---

La acest pasaj se referă capitolul XXXVII din *Suplimente*. (n.a.)

## § 52

În cele de mai înainte, am studiat toate artele frumoase din punctul de vedere general pe care l-am adoptat: am început cu arhitectura artistică, ce are drept scop estetic acela de a exprima voința obiectivată la cel mai coborât grad pe care îl putem sesiza; adică tendința oarbă, inconștientă, necesară a materiei, în care deja se zăresc totuși un antagonism și o luptă interne în înfruntarea dintre gravitație și rezistență; am încheiat cu tragedia, care ne arată, la gradul cel mai înalt al acestei obiectivări, aceeași luptă dintre voință și ea însăși, dar la proporții și cu o claritate care ne-înfrișează; acum, odată terminată această trecere în revistă, constatăm că o artă a rămas în afara studiului nostru, iar acest lucru trebuie să se întâmple în mod inevitabil; căci o deducție riguroasă a acestui sistem nu-i lasă nici un loc; este vorba despre *muzică*. Ea se situează cu totul în afara celorlalte arte. Nu mai putem găsi în ea copia, reproducerea Ideii de existență așa cum se manifestă ea în lume; iar pe de altă parte este o artă atât de elevată și de admirabilă, atât de propice pentru a impresiona sentimentele noastre cele mai intime, atât de profund și de în întregime înțeleasă, asemănătoare unei limbi universale care nu este mai prejos în ceea ce privește claritatea decât intuiția însăși! Nu ne putem așadar mulțumi să vedem în ea, la fel ca Leibniz, un *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*.<sup>1</sup> Leibniz are dreptate din punctul său de vedere, căci el nu privea decât sensul exterior, imediat aparent, și, ca să spunem așa, învelișul. Dar dacă în muzică nu ar exista nimic mai mult decât atât, ea nu ne-ar da decât plăcerea unei probleme căreia i se află soluția exactă, dar nu în acesta constă acea bucurie profundă care, o simțim, ne emoționează până în adâncurile ființei noastre. Noi privim lucrurile din punct de vedere estetic, ne propunem să examinăm efectul estetic și din acest punct de vedere trebuie să recunoaștem în muzică o semnificație mai generală și mai profundă, în raport cu esența lumii și propria noastră esență: în această privință, proporțiile matematice la care o putem reduce nu mai sunt ele însele decât un simbol, departe de a fi realitatea simbolizată. Ea trebuie să aibă cu lumea, într-un fel, raportul care există între reprezentant și reprezentat: între copie și model; analogia cu celelalte arte ne permite să susținem aceasta, căci toate au acest caracter, iar acțiunea lor este aceeași cu aceea pe care o

<sup>1</sup> Leibniz, *Scrisori*, colecția Kortholt; Scrisoarea 154. (n.p.)

exercită asupra noastră muzica în ansamblul său; dar în cea din urmă această acțiune este mai puternică, mai rapidă, mai infailibilă și mai necesară. Raportul de la copie la model pe care îl are ea cu lumea trebuie să fie foarte intim, infinit de exact și foarte precis, căci oricine o înțelege fără greutate, iar exactitatea sa este dovedită de faptul că ea poate fi redusă la reguli foarte riguroase, putându-se exprima prin cifre, și de care nu se poate îndepărta fără a înceta să mai fie muzică. - Totuși, este foarte dificil de sesizat punctul comun al lumii și al muzicii, raportul de imitație sau de reproducere care le unește. Omul a făcut mereu muzica fără să-și dea seama de acest lucru; se mulțumea să o înțeleagă imediat, fără a căuta să înțeleagă într-un mod abstract cauza acestei inteligibilități imediate. Lăsându-mă în repetate rânduri sub influența muzicii în toate formele sale și reflectând asupra acestei arte, ținând întotdeauna seama de ideile expuse în această carte, am reușit să-i înțeleg esența: mi-am explicat natura imitației care o pune în raport cu lumea, imitație pe care analogia ne obligă să o presupunem în ea. Explicația mea mă satisface pe deplin și este suficientă pentru căutările mele. Ea va fi, vreau să cred, la fel de satisfăcătoare, și pentru cei care m-au urmat până aici și care acceptă ideile mele despre lume. Trebuie să recunosc totuși că adevărul acestei explicații este, prin natura lui, imposibil de dovedit. El presupune, într-adevăr, și stabilește o legătură strânsă între muzica privită ca artă reprezentativă și, pe de altă parte, un lucru care prin natura sa nu poate face niciodată obiectul unei reprezentări; pe scurt, explicația mea ne obligă să considerăm muzica drept copia unui model care el însuși nu poate fi niciodată reprezentat în mod direct. Deci nu pot face nimic mai mult decât să-mi expun aici explicația, care va încheia această a treia Carte consacrată în special studiului artelor, și să mă las la voia cititorului în privința aprobării sau condamnării ideilor mele. El mă va judeca, în parte, după sentimentul pe care îl are față de muzică și, în parte, după părerea pe care și-o va fi făcut asupra gândirii unice care face obiectul lucrării mele. În plus, pentru a putea accepta interpretarea mea cu sinceritate și convingere, trebuie să se mediteze asupra ei cu perseverență, ascultând adesea muzica, și mai ales este indispensabil ca el să se fi familiarizat deja cu gândirea generală a cărții mele.

Ideile (în sensul platonician) sunt obiectul adevărat al voinței. Scopul tuturor artelor este acela de a stimula omul să cunoască Ideile. Ele reușesc să facă acest lucru prin reproducere de obiecte particulare (operele de artă nu sunt altceva) și printr-o modificare

corespunzătoare a subiectului cunoscător. Artele nu obiectivează deci voința în mod direct, ci prin intermediul Ideilor. Or, lumea nu este decât fenomenul Ideilor multiplicat la infinit prin forma celui *principium individuationis*, singura formă care este la îndemâna individului ca individ.

Muzica însă, care merge dincolo de Idei, este complet independentă de lumea fenomenală; ea o ignoră total și ar putea întrucâtva să continue să existe chiar și atunci când universul nu ar mai exista; nu același lucru se poate spune despre celelalte arte. Muzica, într-adevăr, este o obiectitate, o copie la fel de imediată a întregii voințe precum este lumea, precum sunt Ideile înseși al căror fenomen multiplu constituie lumea obiectelor individuale. Ea nu este deci, precum celelalte arte, o reproducere a Ideilor, ci o reproducere a voinței în aceeași calitate ca și Ideile înseși. De aceea influența muzicii este mai puternică și mai pătrunzătoare decât aceea a celorlalte arte; acestea nu exprimă decât umbra, pe când ea vorbește despre ființă. Și deoarece voința care se obiectivează atât în Idee, cât și în muzică este aceeași, deși în mod diferit în fiecare dintre ele, trebuie să existe nu o asemănare directă, dar totuși un paralelism, o analogie între muzică și idei, ale căror fenomene multiple și imperfecte formează lumea vizibilă. Voi dezvolta acum această analogie; ea va servi drept comentariu pentru a elucida și a face ușor de înțeles o explicație, devenită atât de dificilă din cauza obscurității subiectului nostru.

În sunetele cele mai grave ale scării muzicale, în basul fundamental, sesizăm obiectivarea voinței la gradele sale inferioare, ca materia anorganică, masa planetară. Sunetele înalte, mai ușoare și mai repezi, sunt toate, după cum știm, armonice și acompaniând sunetul fundamental ele sună ușor de fiecare dată când acesta este produs. Se recomandă chiar, în armonie, să nu se introducă într-un acord decât armonice ale notei grave fundamentale, astfel încât aceste sunete să se audă în același timp ca sunete distincte și ca armonice ale notei fundamentale. Putem apropia acest fapt de ceea ce se petrece în natură; toate corpurile și toate organismele trebuie considerate ca fiind ieșite din diferitele grade ale evoluției masei planetare care este totodată și suportul și originea lor; exact același raport există între basul fundamental și notele înalte. - Există o limită inferioară sub care sunetele grave încetează de a mai fi perceptibile; la fel; materia nu poate fi percepută fără formă și fără calitate; altfel spus, ea nu poate fi percepută decât ca manifestare a unei forme ireductibile, care este



manifestarea Ideii; putem spune chiar că nici o materie nu este în mod absolut lipsită de voință, și așa cum un sunet are o înălțime determinată, la fel orice materie reprezintă un grad diferit de voință. Nota fundamentală este deci în armonie ceea ce este în natură materia anorganică, materia brută, pe care se spijină totul, din care totul iese și se dezvoltă.

Să mergem mai departe; în ansamblul partidelor<sup>1</sup> care formează armonia, de la bas și până la vocea care conduce ansamblul și cântă melodia, regăsim analogul Ideilor, dispuse în serie graduală, al Ideilor care sunt obiectivarea voinței. Partidele cele mai grave corespund gradelor inferioare, altfel spus corpurile anorganice, dar înzestrate deja cu unele proprietăți; notele superioare reprezintă vegetalele și animalele. Intervalele fixe ale gamei corespund cu gradele determinate ale voinței obiectivate, speciilor determinate ale naturii. Diferențele în proporțiile matematice ale intervalelor, venind din temperament sau din mod, sunt analoge cu variațiile speciei în individ; iar disonanțele radicale, care nu se supun nici unui interval regulat, trebuie să fie comparate cu monștrii din natura care țin de ambele specii, sau chiar și de om, și de animal. - Dar basul și partidele intermediare ale unei armonii nu execută o melodie continuă ca partida superioară care execută cântecul; numai aceasta din urmă poate alerga liber și ușor, făcând modulații și game; celelalte merg mai încet și nu urmează o melodie continuă. Basul merge cel mai greu; el reprezintă materia neînsuflită; el nu urcă și nu coboară decât prin intervale considerabile: terțe, cvarte sau cvinte, dar niciodată cu un singur ton, în afară de cazul transpunerii basului prin dublu contrapunct. Această încetineală a mișcărilor este pentru el chiar o necesitate materială; nu se poate imagina o gamă rapidă sau un tril pe note grave. Deasupra basului sunt partide de *ripieno* sau suplimentare; ele corespund lumii organizate; mișcarea lor este mai rapidă, dar fără melodie continuă, iar mersul lor este lipsit de sens. Acest mers neregulat și această determinare absolută a tuturor partidelor intermediare simbolizează ceea ce are loc în lumea ființelor fără rațiune; de la cristal și până la animalul cel mai evoluat, nu există ființă a cărei conștiință să fie completă și a cărei existență să aibă prin aceasta un sens și o unitate; nu există nici o ființă care să parcurgă o evoluție intelectuală sau care să poată fi perfecționată prin instrucție;

---

Cuvântul folosit de Schopenhauer este *Pipienstimmen* = sunetele instrumentelor care acompaniază instrumentul solo; în textul francez. *la partie*. (n.t.)

toate rămân mereu identice și invariabile, în forma pe care le-o impun legile fixe ale speciei.

Vine, în sfârșit, melodia, executată de vocea principală, vocea înaltă, vocea care cântă, vocea care conduce ansamblul; ea înaintează în mod liber și în voie; ea își păstrează de la un capăt la altul al bucății muzicale o mișcare continuă, imagine a unei gândiri unice; recunoaștem aici voința aflată la gradul său cel mai înalt de obiectivare, viața și dorințele pe deplin conștiente ale omului. Acesta, fiind singura ființă rațională, vede neîncetat în fața și în spatele său drumul realității pe care îl parcurge și în domeniul infinit al posibilităților; el duce o existență rațională, care devine astfel un ansamblu bine legat; de aceea, numai melodia are, de la început până la sfârșit, o desfășurare continuă prezentând un sens și o dispunere voite. De aceea, ea reprezintă jocul voinței raționale, ale cărei manifestări constituie, în viața reală, șirul actelor noastre: ea ne arată chiar ceva mai mult: ea ne spune povestea și cea mai secretă, ea descrie fiecare mișcare, fiecare elan, fiecare acțiune a voinței, tot ceea ce este cuprins de către rațiune în acel concept negativ atât de larg care se numește sentiment, tot ceea ce refuză să fie integrat în abstractizările rațiunii. De aici provine faptul că muzica a fost mereu numită limba sentimentului și a pasiunii, așa cum cuvintele sunt limba rațiunii. Platon o definește astfel: *η των μελων χινησις μεμιμημενη, εντοις παθημασις δταν φυγη γινται*, adică mișcarea ariilor muzicale care imită pasiunile sufletului (*De legibus*, VII); iar Aristotel se întreabă: *δια τι οι ρυθμοι χαι ταμελη, φωνη ονσα ηθεσιν εοιχε* („Cum reușesc ritmul, ariile muzicale și în definitiv niște simple sunete să reprezinte sentimentele?”) (*Probl.*, c. 19).

Este în natura omului să-și formeze dorințe, să le realizeze; să-și formeze imediat altele noi și așa mai departe la infinit; el nu este fericit și liniștit decât dacă trecerea de la dorință la realizarea ei și aceea de la reușită la o nouă dorință se fac repede, căci întârzierea uneia aduce suferința, iar lipsa celeilalte produce o durere sterilă, îngrijorarea. Melodia prin esență reproduce toate acestea; ea rătăcește pe mii de drumuri și se îndepărtează neîncetat de tonul fundamental; ea nu merge numai pe intervale armonice, terța sau cvinta, ci pe toate celelalte gradații, precum septima disonantă și intervalele mărite și se termină întotdeauna printr-o revenire finală la tonică; toate aceste îndepărtări ale melodiei reprezintă formele diverse ale dorinței omenești; iar revenirea ei la un sunet armonic sau, mai mult, la tonul fundamental simbolizează realizarea acestei dorințe. Să inventeze o

melodie, să lumineze prin ea conținutul cel mai ascuns al voinței și al sentimentelor umane, aceasta este opera geniului; aici mai mult decât oricunde, el acționează în mod manifest în afara oricărei reflecții, a oricărei intenții voite; este ceea ce se poate numi o inspirație. La fel ca în toate artele, și în acest caz conceptul este steril. Compozitorul ne revelează esența intimă a lumii, el se face interpretul înțelepciunii celei mai profunde și într-o limbă pe care rațiunea sa nu o înțelege; la fel cum somnambula dezvăluie, sub influența hipnotizatorului, lucruri despre care ea nu are nici o noțiune atunci când este trează. De aceea, la compozitor, mai mult decât la oricare alt artist, omul este în întregime distinct de artist. Ne putem da seama, chiar și atunci când încercăm pur și simplu să explicăm această artă minunată, cât de sărac și steril este conceptul; să încercăm totuși să ne continuăm analogia. Așa cum trecerea imediată de la o dorință la îndeplinirea acestei dorințe, apoi la o altă dorință face omul fericit și mulțumit, la fel o melodie cu mișcări rapide și fără prea mari variații exprimă veselia. Dimpotrivă, o melodie lentă, întretăiată de disonanțe dureroase și care nu revine la tonul fundamental decât după mai multe măsuri va fi tristă și va sugera întârzierea sau imposibilitatea plăcerii așteptate. Vrem să avem în melodie ceva asemănător unei voințe leneșe, care nu este promptă în a produce o nouă mișcare? Vrem, pe scurt, să exprimăm supărarea? Pentru aceasta este suficient să prelungim nota fundamentală (această prelungire devine curând de un efect insuportabil); iar la un grad mai scăzut, dar destul de asemănător încă, este suficient, pentru a exprima același lucru, un cântec monoton și nesemnificativ. Motivele, scurte și ușoare, ale unei arii de dans rapide par a ne vorbi despre o fericire obișnuită și ușoară. *Allegro maestoso*, cu lungile sale motive, cu lungile sale perioade și variațiile sale îndepărtate, ne descrie mari și nobile aspirații către un scop îndepărtat, precum și realizarea lor finală. *Adagio* povestește suferințele unei inimi de viță nobilă și aflată pe treptele înalte ale scării sociale, care disprețuiește orice fericire meschină. Dar ceea ce ține cu adevărat de magie este efectul modurilor major și minor. Nu este minunat să vedem că simpla schimbare a unui semiton, că înlocuirea terței majore cu cea minoră face să se nască în noi, dintr-o dată și în mod infailibil, un sentiment de apăsătoare angoasă din care ne scoate în mod nu mai puțin subtil modul major? *Adagio* reușește, prin acest mod minor, să exprime durerea extremă; el devine un plânsset dintre cele mai impresionante. Aria de dans în minor pare să povestească pierderea unei fericiri frivole și care ar trebui disprețuită,

sau, mai mult, pare a spune că, deși cu prețul a mii de eforturi și a mii de tracasări, a fost atins un scop mărunț. Numărul inepuizabil al melodiilor posibile corespunde inepuizabilei varietăți de indivizi, de fizionomii și de existențe pe care le produce natura. Trecerea de la o tonalitate la o tonalitate diferită, rupând orice legătură cu tonalitatea precedentă, se aseamănă cu moartea așa cum distruge ea individul; dar voința care se manifestă în aceasta continuă să trăiască și se manifestă în alți indivizi, a căror conștiință totuși nu o continuă pe aceea a celui dintâi.

Expunând aceste analogii, nu trebuie totuși să neglijeze să amintesc că muzica nu are cu aceste fenomene decât un raport indirect, căci ea nu exprimă niciodată fenomenul, ci esența intimă, interiorul fenomenului, voința însăși. Ea nu exprimă o bucurie sau alta, o durere sau alta, o suferință sau alta, înfricoșare, încântare, veselie sau liniște sufletească. Ea descrie bucuria însăși, suferința însăși și toate celelalte sentimente ca să spunem așa în mod abstract. Ea ne dă esența lor fără nici un accesoriu și, prin urmare, fără motivele lor. Și totuși, o înțelegem foarte bine, deși ea nu este decât o subtilă chintesență. De aici provine faptul că imaginația este trezită cu atâta ușurință prin muzică. Fantezia noastră caută să dea o înfățișare acestei lumi de spirite, invizibilă și totuși atât de înșuflețită, atât de abitată, care ne vorbește direct; ea încearcă să-i dea carne și oase, adică să o încarneze într-o paradigmă analogă, luată din lumea reală. Aceasta este originea cântecului pe cuvinte și a operei; vedem de aici că textul cântecului și *libretto*-ul operei nu trebuie să uite niciodată subordonarea lor și să ocupe primul loc, ceea ce ar transforma muzica într-un simplu mijloc de expresie; aceasta ar fi o enormă prostie și o absurditate. Muzica, într-adevăr, nu exprimă din viața și din evenimentele sale decât chintesența; ea este cel mai adesea indiferentă la toate variațiile care pot apărea. Această generalitate, împreună cu o riguroasă precizie, este proprietatea exclusivă a muzicii; aceasta este ceea ce îi dă o valoare atât de înaltă și face din ea remediu tuturor suferințelor. Ca urmare, dacă muzica ar depune eforturi prea mari pentru a se adapta cuvintelor, a se preta la evenimente, ea ar avea pretenția să vorbească într-un limbaj care nu îi aparține. Nici un compozitor nu a evitat mai bine această greșală decât Rossini; iată de ce muzica acestui maestru vorbește în limba sa proprie într-o manieră atât de pură și atât de clară încât nu are nevoie de libret și sunt suficiente instrumente din orchestră pentru a evidenția efectul ei.

Din aceste considerații rezultă că putem privi lumea fenomenală sau natura, pe de o parte, și muzica, pe de alta, ca două expresii diferite ale aceluiași lucru care formează unicul intermediar al analogiei lor și pe care prin urmare este indispensabil să-l cunoaștem, dacă vrem să cunoaștem această analogie. Muzica, privită ca expresie a lumii, este deci în cel mai înalt grad un limbaj universal care este pentru generalitatea conceptelor aproape ceea ce conceptele sunt ele înseși pentru lucrurile particulare. Dar generalitatea muzicii nu seamănă deloc cu generalitatea găunoasă a abstractizării; ea este de o cu totul altă natură; ea se aliază cu o precizie și o claritate absolute. Ea seamănă prin aceasta cu figurile geometrice și cu numerele; acestea, într-adevăr, în zadar sunt formele generale ale tuturor obiectelor posibile ale experienței, aplicabile a priori oricărui lucru; ele nu sunt mai puțin deloc abstracte, ci dimpotrivă intuitive și perfect determinate. Toate aceste aspirații ale voinței, tot ceea ce o stimulează, toate posibilele sale manifestări, tot ceea ce agită inima noastră, tot ceea ce rațiunea cuprinde în conceptul larg și negativ de „sentiment” poate fi exprimat prin nenumărate melodii posibile; cu toate acestea, aici nu va exista niciodată decât generalitatea formei pure, materia va fi absentă; această expresie va fi dată întotdeauna cu privire la lucrul în sine, și nu cu privire la fenomen; ea va reda oarecum sufletul fără corp. Acest raport strâns între muzică și existența adevărată a lucrurilor ne explică faptul următor: dacă, în prezența unui spectacol oarecare, a unei acțiuni, a unui eveniment, a vreunei circumstanțe, percepem sunetele unei muzici potrivite, această muzică pare a ne revela sensul profund al acestora, a ne da ilustrarea cea mai exactă și mai limpede a lor. Același raport explică și un alt fapt: în timp ce suntem preocupați să ascultăm executarea unei simfonii, ni se pare că vedem desfășurându-se în fața noastră toate evenimentele posibile ale vieții și ale lumii; totuși, dacă ne gândim bine, nu putem descoperi nici o analogie între ariile executate și viziunile noastre. Căci, după cum am spus, ceea ce deosebește muzica de celelalte arte e faptul că ea nu este o reproducere, a fenomenului sau, mai bine zis, a obiectității adecvate a voinței; ea exprimă ceea ce este metafizic în lumea fizică, lucrul în sine al fiecărui fenomen. În consecință, lumea ar putea fi numită o încarnare a muzicii, ca și o încarnare a voinței; înțelegem de acum cum se face că muzica dă în mod direct oricărui tablou, oricărei scene a vieții sau a lumii reale un sens mai elevat; ea conferă acest sens, este adevărat, cu atât mai ușor cu cât melodia însăși este mai analogă sensului intim

al fenomenului prezent. Iată de asemenea de ce se poate adapta unei compoziții muzicale sau o poezie care trebuie cântată, sau o scenă vizibilă precum pantomima, sau chiar ambele împreună, așa cum este cazul libretului de operă. Asemenea scene din viața omului, propuse a fi exprimate prin limba universală a muzicii, nu sunt niciodată în conexiune necesară și nici chiar în corespondență absolută cu ea; relația lor este aceea dintre un exemplu ales în mod arbitrar și un concept general; ele reprezintă cu precizia realității ceea ce muzica enunță cu generalitatea formei pure. Căci, la fel ca noțiunile generale, melodiile sunt într-o anumită măsură o chintesență a realității. Realitatea, adică lumea lucrurilor particulare, furnizează intuitivul, individualul, specialul, cazul izolat, atât pentru generalizarea conceptelor, cât și pentru cele ale melodiilor, deși aceste două feluri de generații sunt, în anumite privințe, contrare una alteia; conceptele; într-adevăr, conțin numai formele extrase din intuiție, iar prima scoate oarecum învelișul lucrurilor; ele sunt deci abstracții propriu-zise, în timp ce muzica ne dă ceea ce precede orice formă, nucleul intim, inima lucrurilor. Am putea foarte bine caracteriza acest raport făcând apel la limbajul scolasticilor; astfel, conceptele abstracte ar fi *universalialia post rem*, muzica ar revela *universalialia ante rem*, realitatea ar furniza *universalialia in re*. Un cântec adaptat pe cuvinte poate, menținând intenția generală a autorului său, să se potrivească și altor cuvinte nu mai puțin arbitrar alese, care vor corespunde nu mai puțin exact cu ceea ce exprima el în mod general; putem face astfel mai multe strofe pentru aceeași melodie; este ceea ce a dat naștere vodevilului. Dacă este adevărat că în general poate exista un raport oarecare între o compoziție muzicală și o reprezentare intuitivă, aceasta provine, așa după cum am spus, din faptul că ele nu sunt nici una, nici alta decât expresii diferite ale ființei întotdeauna identice a lumii. Dacă, într-un caz dat, această relație este reală, adică dacă compozitorul a știut să redea în limba universală a muzicii mișcările voinței care constituie substanța unui eveniment, melodia cântecului, muzica operei sunt expresive. Dar trebuie ca analogia găsită de compozitor să fie extrasă dintr-o cunoștință imediată a naturii lumii, cunoștința pe care rațiunea însăși nu o are deloc; această analogie nu trebuie să fie o imitație, obținută prin intermediul conceptelor abstracte; ea nu trebuie să fie opera unei intenții reflectate; altfel, muzica nu ar mai exprima ființa intimă, ea nu ar face decât să imite în mod imperfect fenomenul voinței; este, la drept vorbind, cazul întregii muzici imitative, de exemplu al *Anotimpurilor* lui Haydn, al lucrării

sale *Creația*, unde, în mai multe pasaje, el imită într-o manieră directă fenomenele lumii materiale; din aceeași categorie fac parte și toate piesele de muzică de război; nimic din toate acestea nu trebuie admis în domeniul artei.

În muzică există ceva inefabil și întîm; de aceea ea trece prin fața noastră ca o imagine a unui paradis familiar, deși de neatins pe vecie; ea este pentru noi în același timp perfect inteligibilă și cu totul inexplicabilă; aceasta ține de faptul că ea ne arată toate mișcările ființei noastre, chiar și cele mai ascunse, eliberate de acum de această realitate care le deformează și le alterează. La fel, dacă ea are drept caracter propriu acela de a fi serioasă și nu admite sub nici o formă elementul rizibil, acest lucru se datorează faptului că ea nu are ca obiect reprezentarea numai reprezentarea provoacă eroarea și ridicolul - ci, dimpotrivă, obiectul ei este în mod direct voința, lucru prin esența sa serios, deoarece totul depinde de ea. Vreți să înțelegeți mai bine valoarea substanțială și semnificativă a limbajului muzical? Gândiți-vă la semnele de reluare și la acele *da capo*; ați suporta în limbajul articulat aceste repetiții care au în muzică rațiunea lor de a fi și utilitatea lor? Aceasta înseamnă că pentru a înțelege bine această limbă a muzicii ea trebuie ascultată de două ori.

Prin aceste reflecții asupra muzicii am încercat să dovedesc că, într-o limbă eminentamente universală, ea exprimă într-un singur mod, prin sunete, cu veridicitate și precizie, ființa, esența lumii, pe scurt, ceea ce înțelegem prin conceptul de voință, pentru că voința este cea mai vizibilă manifestare a acesteia. Sunt convins, pe de altă parte, că filosofia, așa cum am încercat să dovedesc eu, trebuie să fie o expunere, o reprezentare completă și precisă a esenței lumii cuprinse în noțiuni foarte generale care numai ele îi pot acoperi cu adevărat întinderca. În consecință, dacă ați mers până la capătul căutărilor mele și dacă admiteți concluziile mele, nu vă veți mira auzindu-mă spunând că muzica poate fi explicată astfel în totalitatea ei, și în ansamblu, și în amănunte. Dacă deci am enunța și am dezvolta în concepte ceea ce exprimă în felul său, am avea efectiv explicația rațională și expunerea fidelă a lumii exprimate în concepte, sau cel puțin ceva echivalent. În aceasta ar consta adevărata filosofie. Să reamintim acum definiția pe care Leibniz a dat-o muzicii și pe care am menționat-o mai sus. Ea este, din punctul de vedere puțin cam inferior ales de Leibniz, absolut exactă: dar dacă privim din punctul nostru de vedere, care este infinit mai înalt, am putea spune, modificând-o: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*. Scire, a ști,

înseamnă într-adevăr a cuprinde lucrurile în noțiuni abstracte. Să mergem mai departe. Grație aforismului lui Leibniz, a cărui justete a fost pe deplin confirmată, muzica, făcând abstracție de valoarea sa estetică și internă, muzica, privită într-o manieră pur exterioară și empirică, nu este pentru noi decât un procedeu care permite să sesizăm fără intermediat și *in concreto* numere foarte mari și raporturile foarte complicate care le leagă, pe când nici unele și nici celelalte nu ar putea fi fără muzică înțelese în mod imediat, adică înțelese fără a trece prin abstractizare. Să ne facem, cu aceste două puncte de vedere atât de deosebite, dar juste amândouă, o concepție care să facă posibilă o filosofie a numerelor asemănătoare cu aceea a lui Pitagora sau chiar cu aceea a chinezilor în Y-King; vom avea atunci explicația acestei propoziții a pitagoreicilor citată de Sextus Empiricus: τῷ ἀριθμῷδε τὰ παντ ἐπειχεν (*numero cuncta assimilantur*)<sup>1</sup> Să aplicăm în sfârșit explicației pe care eu am dat-o mai sus melodiei și armoniei acest mod de a privi lucrurile; vom avea o filosofie pur morală, o filosofie care nu-și pune problema să explice natura, așa cum o visa Socrate, analogă cu acea melodie fără armonie pe care o cerea Rousseau. Dimpotrivă, un sistem fizic și metafizic fără morală corespunde unei simple armonii fără melodie. - Fie-mi permis să adaug la aceste considerații incidentale câteva observații asupra analogiei care există între melodie și lumea fenomenelor. Am văzut în cartea precedentă că gradul cel mai înalt al obiectivării voinței, omul, nu poate să apară izolat și fără suport, ci presupune grade inferioare ale obiectivării și la rândul său fiecare dintre aceste grade cere drept suport grade aflate mai jos decât el; astfel muzica, la fel ca lumea, este o obiectivare a voinței și, pentru a fi perfectă, ea cere o completă armonie. Vocii înalte care conduce totul îi este necesar, pentru ca ea să-și poată produce întregul efect, acompaniamentul tuturor vocilor, toate pornind de la basul cel mai profund, care este, într-un fel, originea lor comună. Melodia concură aici la realizarea armoniei; ea este parte integrantă a acesteia; și invers, armonia concură la melodie. Astfel ansamblul complet al tuturor vocilor este condiția necesară pentru ca muzica să reușească să exprime tot ce vrea ea să exprime; la fel și voința, în afara timpului, și în unitatea sa, nu și-ar putea găsi obiectivarea perfectă decât în ansamblul complet al tuturor șirurilor de ființe care manifestă esența ei la grade de claritate nenumărate.

Iată o altă analogie care nu este mai puțin surprinzătoare. În Cartea precedentă am aflat că, în pofida potrivirii reciproce a

<sup>1</sup> *Adversus mathem.*, cartea VII.



manifestărilor voinței, privite ca specii potrivire din care a luat naștere teleologia -, există totuși între aceste fenomene, privite ca indivizi, o luptă neîncetată care se continuă la toate gradele ierarhiei, iar această luptă face din lume teatrul unui război neconținut între manifestările unei voințe mereu una și mereu aceeași; ea arată clar antagonismul acestei voințe cu ea însăși. Muzica are ceva similar. Din punct de vedere fizic, ca și din punct de vedere matematic, un sistem de sunete absolut pure și armonice este imposibil. Numerele prin care pot fi exprimate sunetele nu sunt în mod rațional reductibile. Nu am putea calcula gama în care raportul cu tonul fundamental este de  $2/3$  pentru cvintă,  $4/5$  pentru terța majoră,  $5/6$  pentru terța minoră etc. Într-adevăr, dacă, în raport cu fundamentală, treptele sunt juste, ele nu vor mai fi la fel între ele; căci, chiar și în acest caz, cvinta nu ar trebui să fie mai puțin terța minoră a terței; aceste trepte sunt precum niște actori care trebuie să joace când un rol, când un altul. Nu se poate deci concepe, și cu atât mai puțin realiza, muzica absolut justă; pentru a fi posibilă, orice armonie se îndepărtează mai mult sau mai puțin de puritatea perfectă. Pentru a ascunde disonanțele care îi sunt, prin esență, inerente, armonia le repartizează între diferitele trepte ale gamei. Este ceea ce se numește temperamentul (a se vedea, în legătură cu această problemă, *Acustica* de Chladni, 30, și *Scurtă expunere despre teoria sunetelor și a armoniei*, pag. 12, de același autor).<sup>1</sup>

Aș mai avea încă multe lucruri de spus despre modul în care este percepută muzica; aș putea arăta că ea este percepută în timp și prin timp; spațiul, cauzalitatea - prin urmare intelectul - nu au nici o contribuție. Asemănătoare cu o intuiție, impresia estetică a sunetelor nu este produsă decât prin efect; nu avem nevoie să mergem până la cauză. - Dar nu vreau să prelungesc mai mult acest studiu; căci, după placul cititorului, poate că aceasta a treia Carte este deja prea lungă, poate că eu am intrat în detalii prea minuțioase. Totuși scopul urmărit mă determină să o fac, iar cititorul va fi cu atât mai înclinat să mă ierte cu cât va înțelege mai bine importanța adesea neglijată a înaltei demnități a artei; să nu uităm că, potrivit sistemului nostru, lumea întreagă nu este decât obiectivarea, oglinda voinței, că ea o însoțește pe aceasta pentru a o face să se cunoască pe ea însăși, pentru a-i da, după cum vom vedea, o posibilitate de salvare; să nu uităm nici că, pe de altă parte, lumea privită ca reprezentare, când este contemplată izolat, când ne eliberăm de sub imperiul voinței, când ne abandonăm întreaga conștiință reprezentării, devine consolarea și singura lătuță

<sup>1</sup> Vezi capitolul XXXIX al *Suplimentelor*. (n.a.)

inocență a vieții. Atunci, în mod necesar, ajungem să considerăm arta drept înflorirea supremă și desăvârșită a tot ce există, deoarece prin esență ea ne procură același lucru ca acela pe care ni-l arată lumea vizibilă, dar mai condensat, mai desăvârșit, mai de ținută și mai gândit, și prin urmări o putem numi înflorirea vieții, în întreaga accepție a cuvântului. Dacă lumea considerată ca reprezentare nu este în ansamblul ei decât voința, devenită sensibilă, arta este tocmai această sensibilitate ajunsă și mai clară; este *lanterna magică* ce arată obiectele mai distinct, care le face mai ușor sesizabile dintr-o privire, este spectacolul în spectacol, precum în *Hamlet*.

Plăcerea estetică, consolarea prin artă, entuziasmul artistic care face să dispară poverile vieții, acest privilegiu special al geniului care îl despăgubește pentru durerile de care el suferă și mai mult pe măsură ce conștiința lui devine și mai clară, care îl fortifică împotriva solitudinii copleșitoare la care este condamnat în interiorul unei multiplicități eterogene, toate acestea provin din faptul că, așa cum vom arăta mai încolo, pe de o parte, „esența” vieții, voința, existența însăși este o durere constantă, când lamentabilă, când înfiorătoare; și din faptul că, pe de altă parte, toate acestea, privite în reprezentarea pură sau în operele de artă, sunt eliberate de orice durere și prezintă un spectacol impozant. Această latură pur cognoscibilă a lumii, reproducerea sa prin artă sub o formă oarecare este materia asupra căreia lucrează artistul. El este captivat de contemplația voinței în obiectivarea sa; el se oprește în fața acestei priveliști, neîncetând să o admire și să o reproducă, dar în acest timp, tot el este și actorul principal al reprezentației; cu alte cuvinte este el însuși această voință care se obiectivează și care rămâne singură cu eterna ei durere. Această cunoaștere pură, profundă și adevărată a naturii devine ea însăși țelul artistului de geniu; el nu merge mai departe. De aceea ea nu devine, așa cum se întâmplă în cazul sfântului, ajuns la resemnare, și pe care îl vom examina în Cartea următoare, un „calmant” al voinței; ea nu-l eliberează definitiv de viață, ea nu-l descătușează de aceasta decât pentru câteva momente foarte scurte; ea nu este încă drumul care duce în afara vieții. Ea nu este decât o consolare provizorie în timpul vieții, până ce în sfârșit, simțind că forța ei a crescut și, pe de altă parte, plictisit de acest joc, el revine la lucrurile serioase. *Sfânta Cecilia* a lui Rafael poate fi considerată drept simbolul acestei schimbări. Și noi acum, în Cartea următoare, ne vom îndrepta spre partea serioasă a lucrurilor.

## CARTEA A PATRA

### *LUMEA CA VOINȚĂ*

#### AL DOILEA PUNCT DE VEDERE

**Ajungând să se cunoască pe sine însăși, voința de a trăi se afirmă, apoi se neagă**

*Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.*  
(*Oupnek'hat*, trad. de Anquetil Duperron, II, 216)

(Inteligența făcându-și apariția. În același timp din mijlocul lucrurilor se înalță iubirea.)

## § 53

Ultima parte a acestor studii va fi, se înțelege, și cea mai importantă; într-adevăr, lucrul despre care va fi vorba acum este practica vieții; problema care se oferă de bunăvoie fiecăruia dintre noi, în fața căreia nimeni nu rămâne străin și nici indiferent, ba dimpotrivă, ea este aceea la care le raportăm pe toate celelalte, și este în aceasta o înclinație atât de naturală, încât nu am putea studia nici o altă problemă din cele care au raporturi cu ea, fără a ne îndrepta privirile mai întâi asupra laturii practice și fără a vedea în aceasta, cel puțin în ceea ce ne privește, adevăratul rezumat al tuturor lucrurilor. Nu putem face altceva decât să ne concentrăm atenția asupra acestui aspect, restul trebuie să nu ne intereseze. Pentru a traduce aceasta, urmând obiceiul limbii, alții vor spune că această parte a studiilor noastre va fi filosofia noastră practică, în opoziție cu aceea care precede și care este teoretică. Dar după părerea mea, niciodată filosofia nu iese din teorie; esența ei este de a-și păstra, în fața oricărui obiect care i se prezintă, rolul de simplu privitor, de cercetător; nu este de datoria ei să dea precepte. Să acționeze asupra comportamentului oamenilor, să-i conducă, să modeleze caracterele, acestea sunt de fapt pretențiile sale datând din timpuri străvechi; astăzi, filosofia, devenind mai înțeleaptă, ar face bine să renunțe la aceste pretenții. Din momentul în care este vorba despre demnitate sau despre indignitate, despre mântuire sau despre damnațiune, ceea ce face să se incline balanța nu mai sunt concepte fără viață, ci partea intimă, esența însăși a omului, demonul, cum spune Platon, demonul este ceea ce-l conduce, și nu fără voia lui, demonul său preferat, este, ca să spunem precum Kant, caracterul său inteligibil. Virtutea nu se învață, și nici geniul, pentru ea, ca și pentru artă, cunoștința este prin ea însăși fără valoare; aceasta este doar un instrument, nu mai rămâne decât să știi să-l manevrezi. De aceea ar însemna să fim lipsiți de minte dacă ne-am baza pe sistemele noastre de morală pentru a face oameni virtuoși și nobili, sfinți; nu mai puțin lipsiți de minte am fi dacă ne-am baza pe estetică, pentru a crea poeți, plasticieni și muzicieni.

Tot ce poate filosofia este de a elucida, de a explica obiectul său; această esență comună a lucrurilor, care se revelează cu precizie fiecăruia dintre noi, dar *in concreto*, prin sentiment, ea trebuie să o aducă sub lumina pură a cunoașterii abstracte, a rațiunii, să o

lămurească în toate raporturile sale, sub toate aspectele sale. Este ceea ce am încercat deja să facem, în cele trei cărți precedente, situându-ne în diverse puncte de vedere și rămânând în generalitate, așa cum îi șade bine filosofiei. Acum trebuie să analizăm comportamentul oamenilor, folosind același procedeu. Și în aceasta constă, nu numai după părerea noastră, a oamenilor, ci în mod obiectiv, aspectul cel mai esențial al lucrurilor; de altfel, aceasta se va vedea foarte bine în cele ce urmează. Voi rămâne fidel metodei pe care am practicat-o până acum; voi lua drept bază adevărurile deja expuse și de fapt nu voi face decât să continui gândirea unică, ea fiind întregul suflet al acestei cărți, deoarece am aplicat-o chestiunilor precedente, o voi aplica și problemei vieții omenești; astfel voi fi făcut o ultimă încercare pentru a o face să pătrundă în spirite, așa cum am dorit.

Punctul nostru de vedere fiind astfel stabilit, metoda noastră determinată, nu trebuie să vă așteptați, lucrul este clar, să găsiți în această carte de etică precepte, o teorie a datoriei, și mai puțin un principiu universal de morală, un fel de rețetă universală pentru producerea de virtuți de tot soiul. Nu vom vorbi nici despre „datoria absolută”; aceasta este, după părerea mea, o expresie contradictorie, așa cum explic în *Apendice*: nici despre o „lege a libertății”, nici despre aceasta nu am o părere mai favorabilă. Nu; despre datorie, chiar fără epitet, nu vom spune nici un cuvânt; când vorbim copiilor, popoarelor copii, e bine; însă în cazul oamenilor care trăiesc într-o epocă de civilizație, de rațiune, de maturitate și care merg în pas cu vremea, nu! Ar însemna să ne contrazicem - e atât de greu să se vadă acest lucru? - Dacă am spune că voința este liberă, pentru ca apoi să-i impunem legi, legi conform cărora trebuie să vrea; „trebuie să vrea!” este ca și cum am spune: fier de lemn! - în ce ne privește, continuându-ne gândirea, vom afla că voința nu este numai liberă: ea este atotputernică; ceea ce provine din ea nu sunt numai actele sale, ci lumea sa; după cum este ea, la fel este și aspectul pe care îl îmbracă și actele sale, și lumea sa; acte și lume nu sunt altceva decât procedeul pe care ea îl folosește pentru a reuși să se cunoască; ea se determină și ea le determină pe amândouă în același timp; căci în afara ei nu există nimic, iar actele și lumea nu sunt altceva decât ea. Astfel și numai astfel ea poate fi autonomă, în deplinul sens al cuvântului; în orice altă ipostază, ea este eteronomă. Întregul efort al filosofiei noastre trebuie să tindă să sesizeze comportamentul omului, maximele atât de diverse, atât de opuse chiar între ele, a căror manifestare vie este acest comportament, să-l explice, să-l lumineze până în adâncul său și în

esența sa intimă, fără a ne îndepărta de ideile noastre anterioare și în același spirit de care eram animați atunci când explicăm restul fenomenelor lumii, când le elucidăm profunda lor esență cu luminile intelectului abstract. Filosofia noastră va rămâne așadar, așa cum a făcut-o și până acum, în *immanent*. Ea nu va abuza, uitând marea lecție pe care ne-a lăsat-o Kant, de legile formale ale fiecărui fenomen, de acele legi care se rezumă în principiul rațiunii suficiente, și să facă din ele o trambulină pentru a sări, dincolo de fenomenul însuși care numai el le dă un sens, până în domeniul nedefinit al ficțiunilor vane. Pentru ca, această lume a realităților accesibile cunoașterii în același timp și limitele speculațiilor noastre, cât de bogată este, de altfel, această lume, pe care nu ar putea să o epuizeze și cele mai profunde investigații de care este capabil spiritul uman! Și din moment ce lumea reală, lumea accesibilă facultăților noastre, nu va înceta să ofere o materie, și o materie reală studiilor noastre de etică, nu mai puțin ca precedentelor, ce poate fi mai superfluu pentru noi decât de a recurge la noțiuni vide, cu totul negative? La ce bun să ne chinuim să ne convingem pe noi înșine că avem ceva în cap, când, ridicând din sprâncene, vorbim despre „absolut”, despre „infini”, despre „suprasenzorial” și întreaga serie a acestor negații pure: οὐδέν ἐστί, η, το της στερησεως, μετα αμυδρας επινοιας („toate acestea nu sunt nimic, nimic decât numele însuși de privațiune, cu obscure idei asociate ei”) /Julianus, *Or.*, 5/; pentru a nu mai lungi vorba, am putea denumi toate acestea νεφελοχρησυσ...orașul cucilor, în nori. Noi nu vom avea nevoie să servim pe masă din aceste mâncăruri acoperite, fără nimic dedesubt. - În sfârșit, și acum la fel ca mai înainte, nu vom spune povești istorice dându-le drept filosofice. După părerea noastră, cine crede că esența lumii poate fi explicată cu ajutorul procedeelelor de istorie, oricât de bine deghizate ar fi acestea, acesta se află la antipodul filosofiei: aceasta este greșeala în care se cade de îndată ce, într-o teorie a esenței universale privite în sine, se introduce o devenire, fie ea prezentă, trecută sau viitoare, de îndată ce înainte și după joacă un rol în această teorie, fie el și cel mai puțin important din lume, de îndată ce prin urmare se admite, în mod deschis sau în ascuns, în destinul lumii, un punct inițial și un punct terminal, apoi un drum care le unește și pe care individul, filosofând, descoperă locul unde a ajuns. Această modalitate, aceea de a *filosofa în calitate de istoric*, are drept rezultat cel mai adesea vreo cosmogonie oarecare; și există o mulțime de asemenea cosmogonii; sau constituie sistemul emanației, sau doctrina căderii; în sfârșit, când gândirea, reîntoarcerea

din toate aceste încercări fără a rămâne cu nimic de pe urma lor, se lansează în singura direcție care îi rămâne, rezultatul este, dimpotrivă, o doctrină a devenirii fără încetare, a nașterii, a creșterii, a apariției, ființa ajungând la lumină din sânul tenebrelor, din sânul întunecatului principiu fundamental, din esența ultimă, din adâncul fără capăt<sup>1</sup>: enumerația este cunoscută. Pentru a evita aceasta este suficientă o remarcă, și anume aceea că trecutul în momentul care vorbesc, este deja o eternitate completă, un timp infinit care a trecut, în care tot ce poate și trebuie să fie ar trebui să-și fi găsit deja un loc. Și într-adevăr, toate aceste filosofii sub forma de istorie, toate oricât de maiestuoase ar putea fi ele, se manifestă ca și cum Kant nu ar fi existat niciodată: ele iau *timpul* drept o caracteristică inerentă lucrurilor în sine; de aceea ele rămân la nivelul a ceea ce Kant numește fenomenul, în opoziție cu lucrul în sine, Platon îi spune devenire, non-existență, în opoziție cu existența, cu ceea ce nu devine; în sfârșit, indienii îi spun valul Mayei. În aceasta constă, în definitiv, modul de cunoaștere care este supus principiului rațiunii suficiente; acest mod de cunoaștere nu atinge niciodată ființa lucrurilor, el nu poate decât să urmărească la infinit fenomenele, și astfel el merge fără limită de timp și fără țel precum veverița în cușca ei, până în ziua în care, obosit în sfârșit, se oprește în indiferent care punct al cuștii rotitoare, sus, jos, apoi, odată ajuns acolo, pretinde să impună celorlalți respectarea ideilor asupra cărora s-a oprit el. Nu există decât o singură metodă bună pentru a filozofa despre univers; nu există decât una singură care este capabilă să ne facă să cunoaștem existența intimă a lucrurilor, să ne facă să depășim fenomenul: este aceea care lasă la o parte originea, scopul, de ce-ul și care nu caută peste tot decât acel *quid*, din care este făcut universul; care nu privește lucrurile din punctul de vedere al vreuneia din relațiile lor, al devenirii și dispariției lor, pe scurt, nu le privește sub unul dintre cele patru aspecte pe care le elucidează principiul rațiunii suficiente; ci, cu totul invers, ea îndepărtează toate considerentele care au legătură cu acest principiu și se îndreaptă spre ceea ce rămâne atunci, spre tot ce apare în toate aceste realități, dar care în sine le scapă, spre esența universală a lumii, care are ca obiect Ideile prezente în această lume. Din această formă de cunoaștere se naște, împreună cu arta, filosofia și chiar, vom vedea în această Carte, acea dispoziție a caracterului care numai ea face din noi adevărați sfinți și salvatori ai universului.

§ 54

După cele trei cărți dinainte, se detașează, sper, un adevăr care trebuie să fie clar și bine fixat în spirite: acela că lumea ca obiect reprezentat, oferă voinței oglinda prin care ea ia cunoștință de ea însăși, în care ea se vede într-o limpezime și cu o perfecțiune care scade în trepte, treapta superioară fiind ocupată de om; de asemenea, acela că esența omului găsește de cuviință să se manifeste pe deplin mai întâi prin unitatea comportamentului său, de care țin toate actele, și în sfârșit acela că rațiunea este aceea care îi permite să devină conștientă de această unitate, permițându-i să-i cuprindă ansamblul, dintr-o singură privire și *in abstracto*.

Voința, voința fără inteligență (în sine, ea nu este altceva), dorința oarbă, irezistibilă, așa cum o vedem apărând încă în lumca brută, în natura vegetală și în legile lor, precum și în partea vegetativă a propriului nostru corp, această voință, spuneam, grație lumii reprezentate, care vine ea și se oferă și care se dezvoltă pentru a o servi, ajunge să știe că vrea; să știe ce este ceea ce vrea, este această lume însăși, viața, așa cum se realizează ea aici. Iată de ce am numit această lume vizibilă oglinda voinței, produsul obiectiv al voinței. Și cum ceea ce vrea voința este întotdeauna viață, adică pura manifestare a acestei voințe, în condițiile potrivite pentru a fi reprezentată, ar fi un pleonasm dacă am spune „voința de a trăi” și nu pur și simplu „voința”, căci este unul și același lucru.

Deci, voința fiind lucrul în sine, fondul intim, esențial al universului, în timp ce viața, lumea vizibilă, fenomenul, nu este decât oglinda voinței, voința trebuie să fie ca o însoțitoare inseparabilă a voinței: umbra nu urmează în mod mai necesar corpul; și peste tot unde există voință, va exista viață, o lume la urma urmei. De asemenea a voi să trăiești înseamnă și a fi sigur că trăiești, și atâta timp cât voința de a trăi ne însuflețește, nu avem de ce să ne îngrijorăm pentru existența noastră, nici chiar în clipa morții. Fără îndoială individul, sub ochii noștri, se naște și trece, dar individul nu este decât aparență; dacă există, el există numai în ochii acestui intelect care are ca îndreptar numai principiul rațiunii suficiente, acel *principium individuationis*, în acest sens, da, el primește viața ca pe un dar pur, care îl face să iasă din neant și pentru el moartea înseamnă pierderea acestui dar, este revenirea în neant. Dar trebuie să privim viața în calitate de filosof, să o vedem în ideea ei; atunci vom vedea



că nici voința, lucrul în sine, care se află în toate fenomenele, nici subiectul cunoscător, spectatorul fenomenelor, nu au nimic de a face cu aceste accidente care sunt nașterea și moartea. Naștere, moarte, aceste cuvinte nu au sens decât în raport cu aparența vizibilă îmbrăcată în voință, în raport cu viața; esența ei, a voinței, este de a se produce în indivizi care, fiind fenomene trecătoare, supuse în forma lor legii timpului, se nasc și mor; dar chiar și așa fiind ei sunt fenomenele a ceea ce, în sine, ignoră timpul, însă nu are alt mijloc de a-i da esenței sale intime o existență obiectivă. Naștere și moarte, două accidente care aparțin în aceeași măsură vieții; ele se echilibrează unul pe celălalt; ele sunt în mod reciproc unul pentru altul condiția existenței lor sau, dacă preferați această imagine, ele sunt polii acestui fenomen, viața, privită ca ansamblu. Cea mai înțeleaptă dintre mitologii, cea hindusă, a redat foarte bine acest adevăr: Brahma, cel mai puțin nobil și cel mai puțin înalt dintre zeii din Trimurti, tindă reprezentând generația, este nașterea. Vișnu este conservarea; zeului care simbolizează distrugerea, moartea, Șiva, această mitologie i-a dat ca atribute o salbă din capete de mort și în același timp Lingamul, simbol al generației. Aici generația apare drept compensator al distrugerii, ceea ce înseamnă că procreția și moartea sunt prin esența lor correlative care se neutralizează și se compensează reciproc. Tocmai în această idee grecii și romanii își împodobeau sarcofagele cu acele prețioase sculpturi în care vedem încă reprezentate sărbători, dansuri, festinuri, vânători, lupte între animale, bacanale, în sfârșit mii de scene în care strălucește în toată splendoarea sa dragostea de viață; și uneori, nu sunt de ajuns aceste imagini vesele, apar chiar grupuri licențioase, până la împreunări între capre și aștri. Scopul evident al tuturor acestor imagini era acela de a ne distruge privirile de la defunctul a cărui dispariție se celebra și, printr-o acțiune violentă, să-i determine să privească viața nemuritoare a naturii; astfel, fără a ajunge până la o noțiune abstractă a acestui adevăr, totuși oamenilor le era dat de înțeles că natura întregă este manifestarea voinței de a trăi și împlinirea sa. Această manifestare are drept formă timpul, spațiul și cauzalitatea, apoi și în consecință individuația, de unde reiese pentru individ necesitatea de a se naște și a muri, fără ca de altfel această necesitate să stingă cu nimic voința însăși de a trăi; pentru această voință, individul nu este decât una dintre manifestările sale, un exemplar, un eșantion, când un individ moare, natura în ansamblul și nu suferă din această cauză, și nici voință. Pentru natură nu el este important, ci numai specia; numai

asupra ei, numai asupra conservării acesteia veghează natura cu atâta grijă, cu un atât de mare preț, împrăștiind fără a ține seama de nimic germenii, aprinzând peste tot dorința reproducerii. În ce privește individul, el nu contează pentru ea, el nu poate conta: nu are ea oare în fața ei această triplă infinitate, timpul, spațiul, numărul indivizilor posibili? De aceea ea nu ezită deloc să-l lase pe individ să dispară; nu este vorba numai despre nenumăratele pericole ale vieții de zi cu zi, accidente cele mai neînsemnate, care îl amenință cu moartea: el este de la început sortit să moară, iar natura îl conduce la aceasta ea însăși, de îndată ce el a servit la conservarea speciei. Cu multă simplitate, ea ne spune astfel marele adevăruri: numai Ideile, și nu indivizii, au o realitate proprie, numai ele fiind o adevărată realizare obiectivă a voinței. Or omul este natura, natura ajunsă la gradul cel mai înalt al conștiinței de sine; deci dacă natura nu este decât aspectul obiectiv al voinței de a trăi, omul, odată pătruns de această convingere, se poate împăca pe bună dreptate cu ideea morții sale și a prietenilor săi; el nu are decât să arunce o privire asupra naturii nemuritoare; această natură în fond, este el. Iată așadar ce vor să spună și Siva cu Lingamul său, și mormintele antice cu imaginile lor din viață în întreaga ei ardore, strigând către privitorul care jalește: *Natura non contristatur*<sup>1</sup>

Se mai îndoiește cineva că generația și moartea nu trebuie considerate decât un accident al vieții, accident propriu acestei manifestări a voinței, și numai ei? Iată o nouă dovadă: și una, și cealaltă sunt pur și simplu mișcarea însăși din care viața este făcută în întregime, dar ridicată la o putere superioară. Dar ce este la urma urmelor viața? Un flux continuu al materiei printr-o formă care rămâne invariabilă; de asemenea, individul piere, însă specia nu. Or, între alimentația obișnuită și generație, pe de o parte, pierderile obișnuite și moartea, pe de altă parte, nu există decât o diferență de intensitate. În ce privește primul dintre aceste aspecte, găsim exemplul cel mai simplu din lume și cel mai clar la plantă. Planta nu este decât repetarea prelungită a unui și aceluiași act, gruparea fibrelor elementare în frunze și în ramuri; este o reunire regulată de plante asemănătoare între ele, care se suportă reciproc și a căror singură dorință este aceea de a se reproduce la nesfârșit. În sfârșit această dorință ajunge la culmea împlinirii atunci când, după ce a trecut prin toate gradele metamorfozelor, ajunge la înflorire, la fructificare; în aceasta constă rezumatul întregii ei existențe, al tuturor

<sup>1</sup> „Natura nu cunoaște suferința”

eforturilor sale, și ceea ce, în acest rezultat, era obiectul aspirației sale, scopul său unic, era de a realiza cu miile și nu unul câte unul acești produși pe care îi caută: indivizi asemenea ei. Între activitatea sa pentru a crea fructul și fructul însuși există același raport ca acela dintre manuscris și tipăritură. Lucrurile stau în mod vizibil la fel și în privința animalelor. Nutriția nu este decât o generație lentă, generația nu este decât o nutriție la un grad superior, iar plăcerea care le însoțește - o exaltare a bunei dispoziții pe care o cauzează viața. Pe de altă parte, exercițiile, pierderile de substanțe care se fac prin respirație și în alte moduri, nu sunt decât un diminutiv al morții, corelativul generației. Ei bine, dacă știm să ne mulțumim să ne conservăm forma fără a plânge după materia pe care o abandonăm, trebuie să facem la fel și atunci când moartea vine să ne impună o părăsire de mai mare întindere, chiar totală, dar cu totul asemănătoare cu aceea pe care o suferim în fiecare zi, în fiecare moment, prin excreție. Față de primul caz suntem indiferenți; și atunci de ce să ne retragem îngroziți din fața celui de al doilea? Privind astfel lucrurile, nu găsim că este mai puțin absurd să dorim perpetuarea existenței noastre individuale atunci când ea trebuie continuată de alți indivizi, decât să dorim să ne conservăm materia corpului nostru în loc să lăsăm, nepăsători, ca aceasta să fie înlocuită de altele; nu ni se pare mai puțin lipsit de sens faptul de a îmbălsăma cadavrele decât acela de a păstra cu mare grijă reziduurile zilnice ale corpului. Și dacă vorbim despre conștiință, care este individuală, legată de un corp particular, ei bine, nu este ea oare, în fiecare zi, prin somn, total întreruptă? De la somnul profund la moarte, în afară de faptul că trecerea se face uneori cu totul pe nesimțite, ca în cazurile de congelare, diferența, atâta timp cât durează somnul, este absolut nulă; ea nu se revelează decât raportată la viitor, prin posibilitatea trezirii. Moartea este un somn în care individualitatea se uită; tot restul existenței se va trezi, sau mai degrabă nu a încetat să fie treaz<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Iată încă o reflecție care îi va putea ajuta pe unii cititori, cei care nu o vor găsi prea subtilă pentru spiritul lor, să-și explice că individul este un pur fenomen și nu este lucrul în sine. Individul este, pe de o parte, subiectul cunoașterii și prin aceasta condiția complementară, cheia și bolta pe care se sprijină premisele obiective ale întregii lumi; iar pe de altă parte, el este una dintre formele vizibile sub care se manifestă aceeași voință, care este prezentă peste tot. Or, această esență dublă a noastră nu-și are rădăcinile în vreo unitate reală în sine: căci altfel am lua cunoștință de eul nostru în el însuși și independent de obiectele de cunoaștere și de voință; dar aceasta ne este imposibil, cu totul imposibil de îndată ce vrem să pătrundem în noi înșine și, îndreptând ochii spiritului nostru spre interior, vrem să ne contemplăm, nu reușim decât să ne pierdem într-un gol fără margini; suntem pentru noi înșine precum

Ceea ce trebuie bine înțeles, înainte de toate, este faptul că forma proprie a manifestării voinței, prin urmare forma vieții și a realității, este *prezentul*, numai prezentul, nu viitorul și nici trecutul; acestea din urmă nu există decât ca noțiuni, referitoare la cunoaștere și pentru că aceasta se supune principiului rațiunii suficiente. Niciodată vreun om nu a trăit în trecutul său și nici nu va trăi în viitorul său; numai prezentul este forma oricărei vieți; ea are în acesta un domeniu garantat, pe care nu i-l poate răpi. Prezentul există mereu, el și tot ce conține el, fiind bine fixate, de nezdruccinat. Precum, deasupra cataractei, curcubeul. Căci voința are ca proprietate, numai a ei, viața; iar viața, prezentul. Uneori, atunci când ne gândim la miile de ani trecuți, la milioanele de oameni care au trăit în acele vremuri, atunci ne întrebăm: ce erau ei? și cu ceea ce erau ei ce s-a întâmplat? - Dar atunci nu avem decât să ne amintim trecutul nostru, să reînviem scenele acestuia în imaginația noastră și apoi să ne punem altă întrebare: ce erau toate acestea? și ce s-a întâmplat cu toate acestea? - Căci întrebarea este aceeași, în cazul acesta, ca aceea pentru milioanele de oameni de mai înainte, gândindu-ne numai că trecutul primește chiar de la moarte, care își pune pecetea pe el, o existență nouă. Dar propriul nostru trecut, chiar și cel mai recent, chiar și ziua de ieri, nu mai este nimic altceva decât un vis golit de conținut al fanteziei noastre, și atunci, ce era existența tuturor acelor milioane de oameni? și ce este astăzi? - Era, este voință, căreia viața îi servește drept oglindă, voință cu liberă inteligență, care o recunoaște clar în această oglindă. Să presupunem că cineva este în stare să sesizeze acest adevăr, sau nu este dispus să o facă; la întrebările de mai înainte referitoare la soarta generațiilor dispărute, el trebuie să o adauge și pe aceasta; decei el, care vorbește, este atât de fericit că posedă acest lucru atât de prețios, atât de trecător, singurul real, prezentul; în timp ce sutele de generații de oameni, în timp ce eroii, înțelepții timpurilor, au dispărut în noaptea trecutului, au căzut în neant? De ce el, de ce acest cuvânt cu o atât de mică însemnătate este aici și foarte real? Sau altă întrebare, mai scurtă, dar nu mai puțin stranie: de ce acest *acum*, acum-ul lui, este tocmai acum? De ce nu a fost cu mai mult timp în urmă? Se poate vedea din modul în care el pune întrebarea că pentru el existența și timpul său sunt două lucruri independente unul de altul: existența s-a întâmplat să fie aruncată în mijlocul timpului, în fond, el

---

acel glob de sticlă gol pe dinăuntru, din interiorul căruia se aude o voce, dar o voce care își are originea în altă parte; și în momentul în care punem mâna pe ea, nu atingem decât, o, ce eroare!, decât o năluca fără substanță.

admite două *acum*, unul care aparține obiectului, celălalt subiectului, și el se bucură de întâmplarea fericită care le-a făcut să coincidă. Dar în realitate, ceea ce constituie prezentul este - am arătat acest lucru în eseul meu despre *Principiul rațiunii suficiente* - punctul de contact dintre obiect și subiect, obiect care are drept formă timpul și subiect care nu are drept formă nici una dintre expresiile rațiunii suficiente. Or, un obiect oarecare nu este decât voință, dar trecută în starea de reprezentare, iar subiectul este corelativul necesar al obiectului; pe de altă parte, nu există obiecte reale decât în prezent; trecutul și viitorul sunt domeniul noțiunilor și plăsmuirilor, deci prezentul este forma esențială pe care trebuie să o ia manifestarea voinței, el este înseparabil de ea. Prezentul este singurul care există mereu, mereu stabil, de nezduncinat. Pentru empirist, nimic nu este mai trecător decât timpul; pentru metafizician, care vede dincolo de formele intuiției empirice, timpul este singura realitate fixă, acel *nunc stans* al scolasticilor. Conținutul său are drept rădăcină și sprijin voință de trai, lucrul în sine; iar noi suntem acest lucru. În ce privește ceea ce în fiecare moment devine și dispare, ceea ce a fost cândva sau va fi într-o zi, aceasta face parte din fenomenul ca atare, grație legilor formale care îi sunt proprii și care fac posibile devenirea și dispariția. La întrebarea *Quid fuit?* trebuie așadar să răspundem: *Quod est*, iar la *Quid erit?* *Quod fuit*. Înțelegeți aceste cuvinte în sensul precis; raportul nu este de similitudine, ci de identitate. Căci proprietatea voinței este viața, iar proprietatea vieții este prezentul. De aceea oricine are dreptul să-și spună: „Eu sunt, o dată pentru totdeauna, stăpânul prezentului; de-a lungul întregii eternități, prezentul mă va însoți, ca umbra mea; de aceea, nu trebuie să mă mir, să mă întreb de ce în altă parte nu există decât un trecut și cum se face de cade tocmai acum”

Timpul poate fi comparat cu un cerc fără sfârșit care se învârtă în jurul lui; semicercul inferior ar fi trecutul; celălalt, viitorul. În partea de sus este un punct indivizibil, punctul de contact cu tangenta, aici este prezentul fără întindere. La fel cu tangenta, prezentul nu înaintază, prezentul este punctul de contact între obiectul care are drept formă timpul și subiectul care nu are formă, deoarece el nu face parte din domeniul a ceea ce poate fi cunoscut, fiind numai condiția oricărei cunoașteri. Timpul, seamănă și cu o apă care curge năvalnic, iar prezentul cu un obstacol de care se sparg valurile dar fără a-l lua cu ele. Voința privită în sine nu este altceva decât subiectul cunoașterii supuse principiului rațiunii suficiente; de altfel, acest

subiect, într-un sens, este voința însăși, sau cel puțin manifestarea ei. Și așa cum voința are ca însoțitor garantat viața, care este expresia sa caracteristică, la fel prezentul are drept însoțitor garantat tot viața, a cărei unică manifestare este el. Deci, nu trebuie să ne mai ocupăm nici de trecutul care a precedat viața, nici de viitorul de după moarte; dimpotrivă, trebuie să recunoaștem prezentul ca fiind forma unică sub care se poate arăta voința.<sup>1</sup> El nu poate fi detașat de ea, dar nici voința nu poate fi detașată de timp. Dacă așadar există vreo ființă pe care viața așa cum este ea făcută o satisface și care este unită cu viața prin toate legăturile, ea poate să o considere fără nici o grijă drept nelimitată și să alunge teama de moarte, să vadă în aceasta o iluzie, care îl înfricoșează fără nici un rost. Ar fi ca și cum s-ar teme să nu fie privat de prezent! Ca și cum ar putea crede în următoarea fantasmagorie: un timp și, în fața lui nici un prezent; o pură imaginație care este în privința timpului ceea ce este în privința speciei aceea a oamenilor care își închipuie că se află pe partea de sus a sferei terestre, toate celelalte poziții în raport cu aceasta fiind dedesubt; la fel, fiecare leagă prezentul de propria sa individualitate, fiecare își închipuie că o dată cu ea dispare întregul prezent, că fără ea nu mai există decât trecut și viitor. Însă pe pământ orice punct este o înălțime; iar orice viață are drept formă *prezentul*; a ne teme de moarte, pentru că ea ne ia prezentul, este ca și cum, pentru că globul pământesc este rotund, ne-am bucura că din fericire ne aflăm pe partea de sus, pentru că altfel am risca să alunecăm până jos. Obiectul care manifestă voință, are ca formă esențială prezentul, acel punct fără întindere care împarte în două timpul nemărginit și care rămâne pe loc, invariabil, asemănător cu o amiază veșnică, căreia niciodată nu-i urmează răcoarea serii. Soarele real strălucește fără încetare și totuși el pare a se cufunda în sânul nopții; ei bine, atunci când omul se teme de moarte, văzând în ea pierderea lui, este ca și cum și-ar imagina că seara soarele ar trebui să strige: „Sunt nenorocit! Cobor în noaptea veșnică.”<sup>2</sup> Și invers, cel asupra căruia apasă povara vieții, care fără

„Scholastici docuerunt, quond aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio: sed *nunc stans*, id est, idem nobis *nunc esse*, quot erat *nunc Adamo*: id est inter *nunc* et *hunc* nullam esse differentiam” (Hobbes, *Leviathan*, c. 46) n.a.

<sup>1</sup> Școala, ne învață că eternitatea nu este scurgerea unui timp fără sfârșit și fără început; ea este un prezent stabil; altfel spus, *acum* are pentru noi același sens ca *acum* pentru Adam; adică între *acum* și *atunci* nu există nici o deosebire.) n.a.)

<sup>2</sup> În *Convorbirile lui Goethe cu Eckermann* (ed. a II-a, I, 154), Goethe spune: „Sufletul nostru este indestructibil: este o forță care se menține de la o eternitate la o eternitate. Astfel, soarele pare a se stinge; pură aparență, bună pentru ochii noștri

îndoială iubește viața și care ține să trăiască, dar urmând suferințele, și care nu mai poate îndura trista soartă care i-a fost dată, acela nu are cum să speră că moartea îi va aduce eliberarea, el nu se poate elibera prin sinucidere; datorită unei iluzii întunecatului și recele Orcus îi pare a fi capătul liniștit, locul de odihnă. Pământul se învâртеște, merge de la lumină la întuneric; individul moare; dar soarele, soarele continuă să strălucească neîntrerupt, într-o amiază veșnică. De voința de a trăi este legată viața; iar forma vieții este prezentul fără sfârșit; totuși indivizii, manifestări ale ideii, din zona timpului apar, dispar, ca niște vise instabile. - Sinuciderea deci ne apără ca un act inutil, lipsit de sens; și când vom fi pătruns și mai adânc în teorie, vom vedea acest lucru într-o lumină și mai nefavorabilă.

Dogmele se schimbă, cunoștința noastră ne înșală, dar natura nu se înșală deloc; demersurile sale sunt sigure, ea nu se clatină niciodată. Fiecare ființă este în ea în întregime; ea este în întregime în fiecare ființă. Ea își are centrul în fiecare animal; fiecare animal a găsit fără să greșească drumul spre existență și îl va găsi chiar și pentru a ieși din ea; între timp, el trăiește fără teamă de moarte, fără grijă, susținut de simțămîntul că este una cu natura și, ca și ea, nepieritor. Numai omul are sub forma abstractă această certitudine, că va muri, și o poartă cu el. Se poate întâmpla deci - faptul de altfel este rar - că, în anumite momente, când acest gând, reînviat accidental, îi apare în imaginație, să-l facă să sufere. Dar ce poate face reflecția împotriva acestei voci atât de puternice a naturii? La el, la fel ca și la animalul care nu se gîndește la nimic, ceea ce are câștig de cauză, ceea ce durează este acea siguranță, născută dintr-un profund simț al realității, că de fapt el este natura, el este lumea însăși; tocmai grație ei nici un om nu este cu adevărat tulburat de acest gând al unei morți sigure și care nu poate fi niciodată evitată; dimpotrivă, toți trăiesc ca și cum viața lor ar trebui să fie veșnică. Ca și cum - aproape am îndrăzni să o spunem - nimeni nu este cu adevărat convins că propria sa moarte este sigură; căci altfel nu ar putea fi o prea mare deosebire

---

pămînteni: în realitate el nu se stinge niciodată, el își răspîndește lumina fără încetare." Goethe a luat această comparație de la mine, și nu eu de la el. Nu este nici o îndoială că aceasta nu i-a venit în minte, în timpul acestei convorbiri, care datează din 1824, prin efectul unei amintiri, poate inconștientă. Într-adevăr, ea se găsește deja în cuvinte identice, în prima mea ediție, pagina 401, ea este repetată la pagina 528, la sfârșitul § 65. Or această primă ediție a fost trimisă lui Goethe în decembrie 1818, iar în martie 1819 el mi-a trimis la Neapole, unde eram atunci, felicitările sale, prin intermediul surorii mele; era o scrisoare avînd alături o însemnare prin care indică diversele pagini care îi făcuseră o plăcere deosebită: deci el îmi citise cartea. (n.a.)

între soarta sa și cea a criminalului care a fost condamnat; de fapt fiecare recunoaște, *in abstracto* și în teorie, că moartea sa este sigură, dar acest adevăr este ca multe altele de același fel, care sunt socotite incăpabile în practică: ele sunt lăsate la o parte, ele nu se numără printre ideile vii, care acționează. Dacă ne gândim bine la această particularitate a naturii noastre intelectuale, ne vom da seama de slăbiciunea tuturor explicațiilor obișnuite; dacă recurgem la psihologie, aceasta ne vorbește în termeni precum obișnuință, resemnare în fața inevitabilului; toate acestea au nevoie să se sprijine pe un principiu mai profund; este tocmai cel pe care l-am prezentat adineauri. La fel se poate explica și de ce din toate timpurile, la toate popoarele, există dogme, indiferent de forma lor, care proclamă continuarea vieții individului și după moarte; în plus, aceste dogme sunt foarte prețuite, în pofida neconcluzenței dovezilor, în pofida numărului și puterii argumentelor contrare; dar în fond ele nu au nevoie de dovezi; orice spirit cu bun simț le admite ca un fapt; și ceea ce vine să le confirme chiar este această reflecție: natura nu ne înșală și nici nu se înșală; or ea ne lasă să-i vedem modul său de acțiune și esența sa; mai mult, ea ni le spune pur și simplu; noi suntem aceia care o întunecăm cu visele noastre, căutând să aranjăm toate lucrurile după calapodul ideilor care ne convin.

La drept vorbind, am arătat și am pus în lumină adevărul că dacă individul, aparența care îmbracă voința, începe în raport cu timpul și tot în raport cu timpul sfârșește, voința însăși și ca lucru în sine nu are nimic de a face cu aceasta, și nici corelativul necesar al oricărui obiect, subiectul care cunoaște și care niciodată nu este cunoscut; iar voința de a trăi are întotdeauna la dispoziția sa viața; însă această teză nu trebuie pusă alături de teoriile care se referă la continuarea vieții individului după moarte. Căci, atunci când este vorba despre voința privită ca lucru în sine și de asemenea despre subiectul pur al oricărei cunoașteri, acest ochi în permanență deschise asupra universului, nu poate intra în discuție stabilitatea și nici dispariția; toate aceste determinări nu au valoare decât în raport cu timpul; or, voința și subiectul sunt în afara timpului. Deci individul, nefiind decât o manifestare particulară a voinței, luminată de subiectul cunoscător, nu poate găsi în teoria noastră ceva care să-i întrețină și să-i stimuleze dorința sa egoistă de a subzista un timp infinit după cum nu ar putea găsi aceasta în faptul că după moartea lui restul lumii exterioare va rămâne; de altfel, acestea sunt două expresii pentru o singură idee; numai a doua se referă la obiect și ca urmare la timp. Într-adevăr,



particularul este pieritor în calitate de fenomen; în calitate de lucru în sine, dimpotrivă, el este în afara timpului, deci nu are sfârșit. De asemenea, tot numai ca fenomen, și în nici o altă calitate, el se distinge de celelalte lucruri ale universului; căci, ca realitate în sine, el este aceeași voință care se manifestă în toate, iar moartea nu face decât să risipească mirajul care creea iluzia separării conștiinței sale de rest; iată în ce constă continuarea vieții după moarte. Superioritatea sa față de moarte, neapartinându-i decât în calitatea sa de lucru în sine, nu este mai importantă pentru latura sa fenomenală decât continuarea vieții restului universului<sup>1</sup>. De aici decurge o altă consecință; fără îndoială, sentimentul interior, cu totul confuz, al acestui adevăr pe care tocmai l-am lămurit, împiedică, așa cum am spus, că gândul la moarte să otrăvească viața oricărei ființe raționale, căci acest sentiment este principiul energiei care însuflețește și înviorază tot ce este viu, făcându-l atât de vesel încât moartea parcă nici n-ar exista; aceasta durează cel puțin atâta timp cât are în fața ochilor viața însăși și se îndreaptă către ea; totuși aceasta nu poate face ca atunci când moartea, moartea reală care lovește indivizii, dau doar moartea imaginată, apare și i se prezintă privirii lui să nu fie cuprins de acea groază specifică pe care o inspiră și să nu caute toate mijloacele pentru a scăpa de ea. Într-adevăr, dacă, pe de o parte, atâta timp cât el își fixa gândul asupra vieții în ea însăși și numai asupra ei, această viață nu trebuie să-l fi frapat prin ceea ce are ca imuabil, tot la fel, atunci moartea se oferă privirii sale, el trebuie să recunoască în ea drept ceea ce este: sfârșitul temporal al oricărei realități a categoriei fenomenelor. Ceea ce ne sperie la moarte nu este durerea; mai întâi, este foarte clar că domeniul durerii este dincoace de moarte; apoi, pentru a scăpa de durere adesea omul se refugiază în moarte; acest caz nu este mai rar decât contrariul său, acela în care omul îndură cele mai atroce suferințe, deși moartea este aici, la îndemâna lui, rapidă și ușoară; dar el suferă tocmai pentru a o îndepărta, fie și doar pentru o clipă. Așadar, știm bine să facem distincție între moarte și suferință; sunt două rele deosebite; ceea ce ne înspăimântă la moarte e faptul că ea este dispariția individului, căci ea nu ne înșală, ea se arată exact așa cum este; precum și faptul că individul, fiind

<sup>1</sup> Este ceea ce exprimă în două rânduri Vedele, mai întâi se spune: Când un om moare, vederea sa se confundă cu soarele, mirosul cu pământul, gustul cu apa, sufletul său cu aerul, vorbirea sa cu focul etc. (Oupnek'hat, I. pag. 249 și urm.); și în altă parte: există o ceremonie prin care muribundul lasă moștenire unuia dintre fiii săi simțurile și toate facultățile sale: totul trebuie să trăiască din nou prin acest fiu. (*ibid.*, II, pag. 82 și urm.) n.a.

voința însăși de a trăi, manifestată într-un caz particular, trebuie să se opună morții din toate puterile. Totuși, dacă sentimentul ne părăsește fără nici o apărare în brațele fricii, rațiunea, ea, are dreptul să intervină; ea poate învinge în multe privințe aceste impresii supărătoare și ne poate ridica până la o stare de spirit de la înălțimea căreia nu mai vedem individul, ci numai ansamblul lucrurilor. De aceea, o filosofie, de îndată ce ajunge în punctul pe care l-am atins în speculațiile noastre, chiar fără a merge mai departe, este deja în măsură să înfrângă spaima pe care le inspiră moartea, cel puțin în măsura în care, la filosoful despre care este vorba, reflecția domină sentimentul spontan. Să presupunem un om care ar avea bine fixate în caracterul său adevărurile deja expuse până acum și care totuși nu ar fi fost condus nici de experiența sa personală, nici de reflecții suficiente de profunde până la a recunoaște că perpetuitatea suferințelor este esența însăși a vieții; căruia, dimpotrivă, i-ar plăcea să trăiască și ar fi mulțumit de viață, care, fiind o fire calmă, ar consimți să-și vadă viața durând, așa cum a văzut-o desfășurându-se, fără termen sau să o vadă repetându-se mereu; om la care gustul pentru viață ar fi destul de puternic pentru a considera că face un târg bun plătind bucuriile vieții cu prețul atâtor eforturi și dureri de care ea este inseparabilă; acest om ar fi „clădit parcă din calcar și nisip pe acest glob rotunjit așa cum dorește el și făcut pentru a dura”, el nu ar avea de ce să se teamă; apărat de acest adevăr cu care noi îl îmbrăcăm precum cu o platoșă, el ar privi în față, cu nepăsare, moartea care zboară în jurul lui purtată pe aripile timpului; el ar considera-o pură aparență, o stafie vană, neputincioasă, bună pentru a-i înfricoșa pe cei slabi, dar fără nici o putere asupra celui care are conștiința de a fi chiar această voință a cărei manifestare sau reflecție este universul și știe prin ce legătură indisolubilă aparțin acestei voințe și viața, și prezentul, singura formă potrivită pentru manifestarea ei: acesta nu poate să se teamă deloc de nu știu care trecut sau viitor nedefinit, din care el nu face parte; el nu vede în acestea decât o pură fantasmagorie, un val al Mayei și se teme de moarte tot atât de puțin cât se teme soarele de noapte. - Acesta este piscul pe care în Bhagavat Gita îl înalță Krishna pe elevul său încă novice, Ardjuna: tânărul erou, în fața armatelor gata de luptă, cuprins de o tristețe care ne duce cu gândul la aceea a lui Xerxes; simte că nu are curaj și părăsește lupta pentru a salva de la moarte atâtea mii de oameni; atunci Krishna îl aduce în această stare de spirit; din acel moment gândul la mii de morți nu-l

mai reține; el dă semnalul începerii luptei. - Este aceeași idee care îl însuflețește pe Prometeu al lui Goethe, ca în pasajul următor:

*Aici va fi locul meu; aici voi face oameni  
După asemănarea mea:  
Îi voi face pentru suferință, pentru lacrimi,  
Pentru bucurie și pentru plăcere,  
Și nu-i voi face să nu te respecte  
Ca mine!*

La aceeași idee ar putea duce și filosofia lui Giordano Bruno sau aceea a lui Spinoza, dacă atât de multe greșeli și imperfecțiuni, care se află în ele, nu ar distinge, sau cel puțin nu ar slăbi forța de persuasiune a acesteia. La Bruno nu există etică propriu-zisă, iar aceea care este conținută în filosofia lui Spinoza nu reiese în mod natural din doctrina lui; oricât de lăudabilă și frumoasă ar fi ea, totuși ea nu este legată de rest decât cu ajutorul unor sofisme mediocre și prea vizibile. În sfârșit, nu puțini oameni ar ajunge să gândească astfel dacă la toți inteligența ar merge în pas cu voința, adică dacă ei ar avea capacitatea să se apere de orice iluzie și să-și înțeleagă propria lor stare. Căci această stare este pentru spirit starea de completă *afirmare a voinței de a trăi*.

A spune că voința se afirmă, iată sensul acestor cuvinte; când, în manifestarea sa, în lume și în viață, ea își vede propria esență prezentată ei însăși în plină lumină, această descoperire nu îi oprește nicidecum actul de a voi; această viață, al cărui mister se dezvăluie astfel în fața ei, continuă totuși să fie voită de ea, dar nu ca înainte, fără să-și dea seama și cu o dorință oarbă, ci prin cunoaștere, conștiință, reflecție. - În ce privește faptul contrar, *negarea voinței de a trăi*, el constă în aceea că, după această descoperire, voința încetează, aparențele individuale încetând și ele, odată cunoscute ca atare, să mai fie  *motive*, resorturi capabile să o facă, să vrea, și lăsând locul noțiunii complete de univers privit în esența sa și ca oglindă a voinței, noțiune elucidată și mai mult prin contractul cu Ideile, noțiune care joacă rolul de *calmant* pentru voință; grație acestui fapt, voința, în mod liber, se suprimă. Cele spuse până acum sunt idei încă necunoscute și greu de înțeles sub această formă generală, dar care se vor lămuri, sper, curând, atunci când vom expune fenomenele în speță acestea sunt moduri de a trăi - care, prin diversele lor grade, exprimă pe de o parte afirmarea voinței, iar pe de altă parte negarea

ei. Și una, și cealaltă, într-adevăr, derivă tot din *cunoștință* dar nu abstractă, tradusă în cuvinte, dintr-o cunoștință într-un anume fel vie, exprimată numai prin fapte, prin comportament, independentă de acum de orice dogmă; acestea, fiind cunoștințe abstracte, privesc rațiunea. Singurul scop pe care pot să mi-l propun este acela de a le expune și pe una, și pe cealaltă, afirmare și negare, să le aduc sub limita rațiunii; ar fi lipsit de sens și inutil să impun una sau alta dintre ele ori să sfătuiesc pe cineva să o facă; voința este în sine singura realitate pur liberă, care se determină prin ea însăși; pentru ea nu există lege. Totuși, se cuvine mai întâi, și înainte de a proceda la analiza în discuție, să examinăm această libertate - și raportul pe care îl întreține cu necesitatea - și să-i precizăm noțiunea; apoi vom trece la câteva considerații generale asupra vieții, deoarece problema noastră este afirmarea și negarea vieții, și prin aceasta vom ajunge la voință și la obiectele sale. Astfel, vom fi contribuit la netezirea drumului care conduce la scopul nostru, la determinarea a ceea ce dă un sens moral diverselor moduri de a trăi, atunci când îi pătrundem principiul său adânc.

Lucrarea de față nefiind, după cum am mai spus, decât dezvoltarea unei unice gândiri, toate părțile sale au între ele cea mai intimă legătură; nu este vorba numai despre un raport necesar al fiecăreia cu aceea imediat precedentă și nu presupunem că cititorul are în minte numai pe acesta din urmă, așa cum se întâmplă în celelalte filosofii, care sunt compuse dintr-un șir de consecințe. În cazul nostru, fiecare parte, în întregul operei; de aceea cititorul nu mai trebuie să aibă în fața spiritului ceea ce preceda imediat, fără nimic altceva, ci fiecare din pasajele anterioare, indiferent care ar fi distanța dintre ele, și aceasta în așa fel încât să-l poată lega de ideea momentului. Platon impunea acestei cerințe celui care voia să-l urmeze prin hățișurile dialogurilor sale, prin acele lungi episoade în care trebuie să aștepți sfârșitul pentru a vedea apărând ideea de bază, mai limpede, este adevărat, prin chiar efectul acestei eclipse. Și în cazul de față este indispensabilă aceeași condiție; căci dacă gândirea se risipește în diverse direcții și așa și trebuie, pentru a o face comunicabilă, totuși aceasta nu este pentru ea o stare naturală, ci o stare artificială. - Pentru a face mai ușoară sarcina ei a autorului și a cititorului, trebuie să divizez gândirea; să determin patru puncte de vedere, patru cărți, și să adun laolaltă cu cea mai mare grijă ideile vecine și omogene; subiectul nu permitea nicidecum o dezvoltare rectilinie, ca o expunere istorică; era necesar un procedeu de expunere

mai complicat, de unde necesitatea de a reveni asupra aceleiași cărți de mai multe ori, este singurul mijloc de a înțelege dependența fiecărei părți față de celelalte, de a le lămuri pe acestea prin celelalte, în așa fel încât toate să devină limpezi!

## § 55

Voința, în ea însăși, este liberă, este ceea ce decurge înai întâi din natura sa, adică, așa cum susținem noi, ea este lucrul în sine, baza oricărui fenomen. Fenomenul este, dimpotrivă, după cum știm, în întregime supus principiului rațiunii suficiente, celor patru forme ale acestui principiu; și cum știm și acest lucru, tot ceea ce decurge dintr-un principiu dat este necesar, aceste două noțiuni se transformă una în cealaltă de îndată ce tot ce ține de fenomen, tot ce este obiect de cunoaștere pentru individ devine, pe de o parte, principiu și pe de alta consecință și, în această din urmă calitate, fiind determinat în mod necesar, nu poate să fie în nici o privință altceva decât este. Tot ce formează natura, toate fenomenele care fac parte din ea sunt ca urmare supuse unei necesități absolute, iar pecetea acestei necesități o putem descoperi în fiecare element al lumii, în fiecare fenomen, în fiecare accident; căci întotdeauna există un principiu care poate fi descoperit și din care lucrul decurge ca o consecință. Aceasta este o lege fără excepție, o aplicație imediată a principiului rațiunii suficiente, care este universal. Dar pe de altă parte, aceeași lume, după părerea noastră, privită în toate fenomenele sale, este o manifestare a voinței; or, aceasta nu este nici fenomen, nici reprezentare, nici obiect, ea este lucrul în sine, și ca urmare nu se supune principiului rațiunii suficiente, această lege formală a tot ceea ce este obiect, pentru ea nu există principiu din care să poată fi dedusă și care să o determine, pentru ea nu există necesitate; ea este *liberă*. Aceasta este noțiunea de libertate, noțiune esențialmente negativă, deoarece este redusă la a fi negarea necesității, negarea legăturii dintre consecință și principiu, așa cum o impune principiul rațiunii suficiente. Aici descoperim, în deplina limpezime, locul în care se împacă cei doi mari adversari, în care se reunesc libertatea și necesitatea, unire despre care s-a vorbit atât de mult în vremurile noastre și totuși niciodată, din câte știu eu, într-un mod clar și precis. Orice lucru este, pe de o parte, fenomen, obiect, și, în această calitate, el este necesitate; pe de altă parte, în sine, el este voință și, ca atare,

liberă pentru veșnicie. Fenomenul, obiectul, este determinat, fixat în mod imuabil la locul său în lanțul cauzelor și efectelor, iar acest lanț nu este dintre acela care pot fi rupte. Dar existența însăși a acestui obiect, privită în ansamblul ei, și modul său de a fi, altfel spus Ideea care se revelează în el, în sfârșit caracterul său, este manifestarea directă a voinței. În virtutea libertății, care este însușirea proprie voinței, obiectul ar fi putut să nu existe sau să fie, de la început și în însăși esența sa, cu totul diferit, dar atunci și lanțul întreg din care el este o verigă, și care este și însuși forma vizibilă a acestei voințe, ar trebui să fie cu totul diferit, în plus, din moment ce el este real, el este prins în șirul cauzelor și al efectelor, el este determinat în mod necesar în acest șir și nu mai poate deveni altceva, adică să se schimbe, și nici să iasă din șirul său, adică să dispară. Acum omul este, ca orice altă ființă a naturii, o manifestare a voinței; deci i se pot aplica toate considerațiile de mai sus. Orice lucru în lume are calitățile și forțele sale proprii, care la fiecare solicitare a unei spețe determinate răspunde printr-o reacție determinată și ea, aceste calități constituie caracterul său, la fel și omul are *caracterul* său, din acest caracter fac motivele să decurgă ~~actele~~ sale, și aceasta într-un mod necesar. Comportamentul său revelează prin el însuși caracterul lui empiric, acesta, la rândul său, revelează caracterul său intelectual, adică voința în sine al cărui fenomen este el.

Or, omul este cea mai perfectă dintre formele vizibile pe care le ia voința, pentru a subzista, îi trebuia, așa cum am arătat în Cartea a doua, o inteligență atât de înaltă, atât de limpede, încât să fie capabilă să creeze o adevărată reproducere a esenței însăși a universului, sub forma de reprezentare, acesta este într-adevăr actul prin care ea *sesizează* Ideile, atunci ea este oglinda pură a lumii, așa cum am arătat în Cartea a treia. La om deci, voința poate ajunge la o deplină conștiință de sine, la o clară și întreagă cunoaștere a propriei sale ființe, a acestei ființe care are ca reflectat universul privit în întregul său. Atunci când cunoașterea se ridică în mod efectiv în acest nivel vedem ieșind din ea, printr-o izbucnire *descrisă* în cartea precedentă, arta însăși. La sfârșitul speculațiilor noastre, de altfel, vom ajunge la o concluzie, făcută posibilă de o cunoaștere, la ființa care manifestă în modul cel mai perfect voința, această concluzie este suprimarea și negarea chiar a acestei voințe; este suficient ca ea să îndrepte asupra-și lumina acestei cunoașteri. Astfel libertatea, deși de altfel scoasă în afara lumii fenomenelor, în calitatea sa atribut al voinței, reușește totuși, în acest unic caz, să pătrundă în chiar această lume,

într-adevăr, ea suprimă ființa care servește de baza fenomenului; și cum acesta continuă să existe chiar și prin timp, rezultă de aici o contradicție a fenomenului cu el însuși, și astfel libertatea scoate la lumină fenomenele de sfințenie și de abnegație. Dar toate acestea sunt lucruri care nu vor fi în întregime clare înainte de sfârșitul acestei cărți. În mod provizoriu să nu tragem de aici decât o concluzie generală asupra felului în care omul se distinge între toate fenomenele voinței; într-adevăr, numai în el libertatea, independența față de principiul rațiunii suficiente, acest atribut rezervat lucrului în sine și care nu este pe planul fenomenului, are totuși șansa să intervină chiar și în fenomen, într-un singur mod, este adevărat: scoțând la lumină o contradicție a fenomenului cu el însuși. În acest sens, nu numai voința în sine, ci și omul merită numele de liber, și acest lucru îl deosebește de toate celelalte ființe. Cum ar trebui să înțelegem aceasta? Numai cele ce urmează vor clarifica acest aspect, pentru moment nu putem ține seama de ei. Mai întâi, într-adevăr, trebuie evitat pericolul de a face să slăbească în spirite noțiunea necesității ca stăpână a acțiunilor individului, ale fiecărui om în particular, și de a o socoti mai puțin riguroasă decât în cazul raportului de la cauză la efect sau de la principiu la consecință. Libertatea care aparține voinței nu se extinde - decât în cazul cu totul excepțional semnalat mai sus - într-un mod direct la fenomenele sale, nici chiar asupra ființei în care fenomenul devine cel mai transparent din lume, la animalul rațional înzestrat cu un caracter individual, adică la persoana morală. Degeaba este ea fenomenul unei voințe libere, căci ea însăși nu este niciodată liberă, și într-adevăr, ea este fenomenul acestei voințe libere, fenomen dinainte determinat, și care, fiind supus formei oricărui obiect, principiului rațiunii suficiente, pentru a manifesta unitatea acestei voințe, o detaliază într-o multiplicitate de acțiuni; această unitate a voinței, luată în sine, este exterioară timpului, se comportă cu regularitatea unei forțe a naturii. Acum, în persoana și în comportamentul său, de fapt această voință liberă se manifestă, iar conștiința știe bine acest lucru, prin urmare, și este ceea ce am spus în Cartea a doua, fiecare dintre noi, a priori și în măsura în care ascultă de prima mișcare a naturii, se crede chiar liber în toate acțiunile sale particulare; numai a posteriori, prin experiență și prin reflecție, omul recunoaște necesitatea absolută a acțiunii sale și cum rezultă ea din ciocnirea caracterului său cu motivele. Iată de ce, cu cât un spirit este mai grosier, mai supus impulsurilor instinctului cu atât pledează cu mai multă căldură în favoarea tezei libertății prezente până în acțiunile

particulare, pe când spiritele cele mai puternice din toate timpurile au negat-o, la fel au făcut, de fapt, și religiile al căror sens este cel mai profund. Și când ne-am dat seama, la lumina evidenței, că ființa omului este, în fond, voință, că omul însuși nu este decât aparență îmbrăcată cu această voință, că, în sfârșit, această aparență trebuie să aibă în mod necesar drept lege formală principiul rațiunii suficiente, fără de care ea nu ar putea fi înțeleasă de subiect, atunci nu ne vom mai putea îndoi de necesitatea actului mai puțin decât de egalitatea dintre suma unghiurilor unui triunghi și aceea a două unghiuri drepte. Deja Priestley, în *Doctrine of philosophical necessity* (Teoria necesității în sens filosofic), a expus într-o manieră foarte potrivită determinismul căruia i se supun actele particulare, dar în ce privește coexistența acestui determinism cu libertatea de care se bucură voința în sine și în afara lumii aparențelor, cel care a dovedit-o primul, și meritul nu este deloc mic, este Kant<sup>1</sup>, el este cel care a stabilit diferența dintre cele două caractere, intelectual și empiric, diferență care trebuie reținută, după părerea mea; primul nu este altceva decât voință, ca lucru în sine, manifestându-se într-un individ determinat și până la un anumit grad; al doilea este această manifestare însăși, care se desfășoară în conduita individului, după legea timpului, și deoarece ea se materializează în el, după legea timpului, și deoarece ea se materializează în el, după legea spațiului, cel mai bun mijloc de a înțelege raporturile amândurora este acela pe care l-am folosit eu în eseul care servește ca introducere la această lucrare, caracterul intelectual din fiecare dintre noi trebuie să-l considerăm ca un act de voință, exterior timpului, deci indivizibil și inalterabil; acest act, desfășurat în timp și în spațiu și după toate formele principiului rațiunii suficiente, analizat și prin aceasta manifestat, este caracterul empiric, care se revelează experienței prin întregul compartiment și prin întregul curs al vieții individului în discuție. Un copac nu este în întregul său decât manifestarea mereu repetată a unui și aceluiași acțiunii, a cărei primă și cea mai simplă formă vizibilă este fibra aceasta: apoi, asociindu-se cu semnele sale, dă frunza, pețiolul, creanga, trunchiul, și în fiecare dintre aceste produse recunoaștem cu ușurință aceeași acțiune, ei bine, la fel, actele omului nu sunt decât traducerea repetată, variată numai ca formă, a caracterului sau intelectual, iar prin observarea ansamblului acestor acte, urmate de inducție, ajungem să-i determinăm caracterul empiric. Însă nu vreau

<sup>1</sup> *Critica rațiunii pure*, ed. I, pag. 532-558; ed. a 5-a, pag. 500-586; și *Critica rațiunii practice*, ed. a 4-a, pag. 169-179; Rosenkranz, pag. 224-231.



să refac aici expunerea lui Kant; ea este magistrală și prefer să presupunem că este cunoscută.

În 1840, am tratat în profunzime și pe larg problema, atât de importantă, a libertății voinței; acest lucru l-am făcut în memoriul meu premiat care poartă același titlu; astfel am descoperit cauza iluziei care ne face să credem în existența unei libertăți absolute a voinței, sesizabilă pentru experiență, pe scurt, a unui *liberum arbitrium indifferentiae*, pe care ne închipuim că îl atingem prin conștiință; acesta era subiectul propus și problema era aleasă cu iscusință. Recomand deci cititorului această scriere, precum și § 10 al memoriului pe care l-am publicat în același timp, reunindu-le sub titlul *Cele două probleme fundamentale ale moralei*; în prima ediție a lucrării de față dădusem, în chiar acest loc, o explicație a determinismului actelor de voință; ea era încă imperfectă, și o las la o parte. În locul ei, în câteva cuvinte de analiză voi lămuri iluzia despre care am vorbit mai sus, această analiză presupune capitolul al XIX-lea din *Suplimente* și acesta este motivul pentru care nu am putut să o dau în memoriul amintit.

Ar trebui să notăm mai întâi că voința fiind adevăratul lucru în sine și prin aceasta o realitate primordială și independentă în toată puterea cuvântului, conștiința trebuie în mod inevitabil să aibă sentimentul a ceea ce este original și cu adevărat activ în voință; dar să lăsăm asta. Ceea ce produce iluzia unei libertăți empirice a voinței (în aceasta constă aparența care se substituie libertății transcendente, singura adevărată), și prin aceasta a unei libertăți atribuite actelor particulare este - am arătat-o în volumul al doilea, capitolul XIX, la nr. 3 - este situația intelectului în prezența voinței, starea sa de izolare și de subordonare. Intelectul, într-adevăr, nu cunoaște/deciziile voinței decât prin experiență, a posteriori. De aceea în momentul alegerii, ea nu are nici un element care să-i lumineze calea spre decizia pe care să o ia. Caracterul inteligibil care face ca, date fiind motivele, o singură determinare să fie posibilă, pe scurt, ceea ce face această determinare necesară nu este văzut de intelect; numai caracterul empiric îi este cunoscut, și într-un mod succesiv, act cu act. De aceea conștiința în rolul său de facultate, de cunoaștere, intelectul într-un cuvânt, își imaginează, în fiecare caz propus, că două părți opuse se prezintă voinței, la fel de posibile și una, și cealaltă. Este o situație asemănătoare cu aceea în care, aflându-ne în fața unei balanțe a cărei pârghie, mai întâi în echilibru, ar fi pe cale să oscileze, am spune: „Se poate înclina la dreapta sau, la fel de bine, la

stânga"; această „posibilitate” nu ar avea sens decât în raport cu subiectul, trebuie subînțeles: „ținând seama de datele cunoscute nouă”; căci, în realitatea obiectivă, partea în care se va înclina balanța este determinată cu necesitate de îndată ce începe oscilația. Tot la fel, decizia voinței propriu-zise nu este indeterminată decât pentru privitor, adică pentru intelect; indeterminarea se referă deci numai la subiect, la subiectul cunoștinței, se înțelege, în sine, în mod obiectiv, în orice alegere care este făcută, decizia este determinată și necesară în același timp. Numai că, înainte de a ajunge sub privirile conștiinței, această necesitate trebuie să se manifeste prin decizia care rezultă din ea. O dovadă de ordin experimental și care vine în sprijinul acestei considerații este ceea ce se întâmplă atunci când trebuie făcută o alegere dificilă și importantă, ținând seama de o condiție care nu este realizată și care este doar așteptată; pentru moment nu avem nimic de făcut decât să stăm liniștiți. Atunci reflectăm la ce decizie să luăm, la momentul în care se vor realiza condițiile care vor lăsa cale deschisă activității noastre libere, la hotărârea noastră. De obicei se aud două voci: aceea a reflecției logice, care vede lucrurile în perspectivă, și aceea a instinctului, care vizează direct scopul. Or, atâta timp cât rămânem încâtușați, pasivi, rațiunea pare a fi hotărâtă să aibă câștig de cauză, ne gândim la influența pe care ar avea-o cealaltă alternativă în momentul acțiunii. Până acum nu avem decât o grijă: aceea de a privi fără patimă atât o cale de alegere, cât și cealaltă, de a pune în lumină, cea mai limpede posibilă, motivele celor două căi, pentru ca ele să aibă aceeași greutate în fața voinței, atunci când va veni momentul alegerii și pentru ca intelectul să nu aibă a-și reproșa că a împins voința într-o direcție pe care ea nu ar fi luat-o, dacă toate motivele ar fi fost în măsura să acționeze. Acum, această împărțire atât de clară a motivelor în două domenii fiind făcută, știm care este singurul mijloc pe care îl are la dispoziție intelectul pentru a acționa în luarea deciziei. Cât privește alegerea propriu-zisă, el o așteaptă la fel de pasiv, cu o curiozitate nu mai puțin trează, ca și cum ar fi vorba despre voința unui străin. Din punctul său de vedere deci, cele două decizii trebuie să pară la fel de posibile; tocmai în aceasta constă iluzia libertății empirice a voinței. Decizia nu se revelează în domeniul intelectului decât prin pură experiență, pentru ea, acesta este actul final. Dar acest act rezultă din constituția intimă a ființei, din caracterul său intelectual, din voința sa în sfârșit, care intră în conflict cu circumstanțele, rezultatul este așadar cu totul necesar. Intelectul nu poate face, în cazul de față, decât un singur lucru, și anume să

lămurească natura motivelor în toate privințele și până în locurile lor cele mai ascunse; însă determinarea voinței în ea însăși este un lucru care îl depășește; voința este pentru el impenetrabilă, mai mult chiar, îi este inaccesibilă.

Pentru ca un om să poată, în împrejurări cu totul asemănătoare, să acționeze o dată într-un fel și altă dată în alt fel, ar trebui ca voința să se fi schimbat în acest interval, deci ea ar trebui să se situeze în domeniul timpului, căci numai în timp este posibilă schimbarea, și atunci, ar însemna că ori voința este un pur fenomen, ori timpul este o caracteristică inerentă lucrurilor în ele înseși. Fondul problemei libertății în acte, a celui *liberum arbitrium indifferentiae*, este astfel de a ști dacă voința rezidă în timp sau nu. Dacă așadar, cum trebuie să credem în doctrina lui Kant, precum și în explicația pe care o dau eu, voința este lucrul în sine, în afara timpului, a tuturor formelor principiului rațiunii suficiente, atunci mai întâi individul trebuie, în cazuri identice, să acționeze întotdeauna la fel, iar o singură acțiune greșită este dovada infailibilă a unei infinități de alte acțiuni greșite pe care individul *va trebui* să le îndeplinească și *nu va putea* să nu le îndeplinească, și în plus, după cum mai spune Kant, pentru cine cunoaște foarte bine caracterul empiric și motivele unui om, previziunea întregului său comportament viitor ar fi o problemă de același ordin ca aceea a calculului unei eclipse de soare sau de lună. Dacă natura este consecventă, consecvent este și caracterul; nici o acțiune nu trebuie să se petreacă decât în conformitate cu ceea ce cere caracterul. La fel cum orice fenomen este conform cu o lege a naturii, cauza, în acest caz, și motivul, în celălalt, nu sunt decât cauze ocazionale, după cum voi arăta în partea a doua a acestei lucrări. Voința, în care întreaga ființă și întreaga viață a omului nu sunt decât o manifestare a ei, nu se poate dezminți într-un caz particular, și ceea ce omul vrea o dată pentru totdeauna, va vrea și în fiecare caz particular.

Crezul într-o libertate empirică a voinței, într-o libertate nediferențiată, este strâns legat de teoria care susține că esența omului rezidă într-un *suflet*, acesta fiind înainte de toate o ființă capabilă de *cunoaștere*, mai mult, de *gândire* abstractă, și abia apoi și ca urmare capabil de *voință*, așa încât voința este trecută pe un plan secundar, plan care ar trebui rezervat cunoașterii. Voința este redusă chiar la un act intelectual, este identificată cu judecată, este ceea ce se petrece la Descartes și la Spinoza. Ar însemna așadar că fiecare om devine ceea ce este numai prin calitatea inteligenței sale, el ar veni pe această

lume în starea de zero moral, ar începe să cunoască lucrurile și după aceea s-ar hotărî să trăiască într-un fel sau în altul, să acționeze într-un sens sau în altul, și la fel apoi, grație unei informații noi, el ar putea adopta o nouă conduită și ar deveni un alt om. Pus în fața unui lucru, el începe prin a-l recunoaște drept *bun*, după care l-ar vrea, pe când în realitate, el îl *vrea* mai întâi, și abia apoi îl declară *bun*. După părerea mea, de altfel, aceasta este o inversare totală a adevăratului raport al lucrurilor. Voința este realitatea primă, solul primordial, cunoștința devine doar să se suprapună, pentru a depinde de ea, pentru a-i servi să se manifeste. Astfel, orice om îi datorează voinței ceea ce este el, caracterul ei se află în el de la început, căci voința este principiul însuși al ființei lui. Apoi, când apare cunoștința, el află în decursul experienței sale, ceea ce este el, el invită să-și cunoască caracterul. Cunoștința pe care o capătă despre sine însuși este deci consecventă și conformă naturii voinței sale, nicidecum nu trebuie să credem, după vechea doctrină, că voința lui este consecventă și conformă cunoștinței sale. După această doctrină, omul nu ar avea decât să decidă asupra felului de a fi care i-ar place mai mult și acesta i-ar deveni imediat caracteristic, în aceasta ar consta libertatea sa, omul, grație acestei libertăți ar fi propria sa operă, făcută cu mâinile, sub îndrumarea cunoștinței. Dar eu spun: el este opera lui însuși, și înaintea oricărei cunoștințe, cunoștința vine abia apoi, pentru lumina lucrul făcut. El nu are deci cum să decidă dacă va fi într-un fel sau altul, ba mai mult, dacă va fi altfel decât este, el este ceea ce este, o dată pentru totdeauna, numai că el cunoaște încet-încet ceea ce este. După cealaltă părere, el mai întâi cunoaște și apoi vrea ceea ce cunoaște, după părerea mea, el mai întâi vrea și apoi cunoaște ceea ce vrea.

Grecii numeau caracterul  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , iar moravurile, aceste manifestări ale caracterului,  $\eta\theta\eta$  or, acest cuvânt vine de la  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , obișnuință; ceea ce i-a determinat să-l adopte a fost comoditatea metaforei; ei exprimau statornicia caracterului prin statornicia obișnuinței. Το γαρ  $\eta\theta\omicron\varsigma$  απο του  $\epsilon\theta\omicron\upsilon\varsigma$  χει επωνυμιαν  $\eta\theta\iota\chi\eta$  γαρ  $\chi\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  δια το  $\epsilon\phi\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . (Caracterul,  $\eta\theta\omicron\varsigma$  își trage numele de la  $\epsilon\phi\omicron\varsigma$ , obișnuință, iar etica de la  $\epsilon\theta\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , a crea o obișnuință.) Acestea sunt spusele lui Aristotel (*Marea Etică*, I, VI, pag. 1186, *Etica Eudemică*, pag. 1220, și *Etica Nicomahică*, pag. 1103, ed. Berlin). Stobeos, la rândul său spune: Οι δε  $\chi\alpha\tau\alpha$   $\text{Ζηνωνα}$   $\tau\rho\omicron\pi\iota\chi\omega\varsigma$   $\eta\theta\omicron\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\iota$   $\pi\eta\gamma\eta$   $\beta\iota\omicron\upsilon$ ,  $\lambda\phi$   $\eta$   $\chi\alpha\tau\alpha$   $\mu\epsilon\rho\omicron\varsigma$   $\pi\rho\alpha\zeta\epsilon\iota\varsigma$   $\rho\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ .

(„Discipolii lui Zenon, folosind metafora, numesc caracterul izvor al vieții, căci din el decurg, una câte una, acțiunile.”) /II, cap. VII/ - În credința creștină, de asemenea, găsim dogma predestinării; iertarea sau condamnarea stabilește fiecare destin (Epistola către români a Sfântului Apostol Pavel, IX, 11-24). Evident, autorii acestei dogme cunoșteau invariabilitatea omului; ei știau că viața lui, compartimentul lui, caracterul lui empiric, în sfârșit, nu sunt decât manifestarea caracterului său inteligibil, dezvoltarea unor tendințe determinate, deja vizibile la copil, și de altfel imuabile, așa încât, încă de la naștere, comportamentul fiecăruia este stabilit și rămâne, în esență, identic cu el însuși până la sfârșit. Sunt de acord cu toate acestea. Dar când vrem să asociem acestei idei, foarte drepte în sine, eu *Credo*-ul evreilor, dogme care creează cele mai mari dificultăți, veritabil nod gordian, centru al tuturor disputelor care s-au iscat în sânul Bisericii, atunci apar consecințe pe care poate nu mi-aș asuma sarcina să le explic, încercarea de a face nu i-a prea reușit nici Apostolului Pavel însuși folosind comparația cu olarul, căci la ce ne duce ea până la urmă? La aceasta:

*El se teme de zei,  
Neamul omenesc!  
Căci ei dețin puterea  
În mâinile lor veșnice:  
Și ei o pot folosi  
După bunul lor plac.*

Dar, de fapt, acestea sunt probleme străine obiectului nostru. Ar fi mai potrivit să dăm aici câteva explicații asupra raportului care leagă caracterul cu intelectul, într-adevăr în intelect își găsește caracterul toate motivele.

Motivele determină forma sub care se manifestă caracterul, altfel spus comportamentul, și aceasta prin intermediul cunoștinței, or, aceasta din urmă este capabilă de schimbări și adesea ea ezită între eroare și adevăr, totuși, de obicei, ea se corectează din ce în ce mai mult în decursul vieții, în proporții diferite, este adevărat; ca urmare conduita unui om se poate schimba vizibil, fără însă ca de aici să tragem concluzia unei schimbări și în caracterul lui. Nu există nici o acțiune exterioară, nici o instrucțiune care se poate schimba ceea ce omul vrea numai decît, ceea ce vrea el în fond, obiectul dorințelor ființei sale intime, scopul pe care îl urmăresc acestea. Seneca spune

minunat: *Velle non discitur*, preferând adevărul în locul prietenilor săi, stoicii, aceștia susțineau că virtutea se poate învăța<sup>1</sup>. Pentru a acționa din afară asupra voinței, nu există decât un singur mijloc, motivele. Însă motivele nu pot schimba voința în ea însăși, dacă ele acționează cumva asupra ei, o pot face numai cu condiția ca ea să rămână ceea ce este. Tot ce pot ele să facă deci este să modifice direcția acțiunii sale, să o determine, fără a-i schimba obiectul căutării, să-l caute prin noi metode. Astfel, rolul permis instrucției, cunoștinței care se îmbunătățește, pe scurt influenței străine, se limitează la a arăta voinței că ea își alege greșit mijloacele; instrucția o face astfel să urmărească același scop, fără îndoială - căci voința este legată de acesta în chiar virtutea naturii sale intime și odată pentru totdeauna - dar urmând căi diferite și uneori într-un cu totul alt obiect, dar a o face să vrea altceva decât voia ca la început este imposibil, în această privință, nu se poate produce niciodată nici o schimbare, a pretinde o schimbare în această privință ar însemna să pretindem o schimbare a însăși ființei acestei voințe, ar trebui deci să o suprimăm. Totuși, variabilitatea intelectului, și ca urmare aceea a comportamentului, este foarte mare, fiind dat un același scop, paradisul lui Mahomet, să spunem, acesta va putea fi urmărit fie în lumea reală, fie într-o lume imaginară, adaptând mijloacele la concepție, și recurgând astfel la prudență, la forță, la șiretenie, sau la austeritate, la dreptate, la pomană, la pelerinaj la Mecca. Dar nici într-un caz, nici în celălalt, tendința voinței, în ea însăși, nu s-a schimbat deloc; și cu atât mai mult nici voința. Astfel, conduita degeaba variază în funcție de timp căci voința rămâne veșnic aceeași. *Velle non discitur*.

Pentru ca motivele să aibă eficacitate, nu este suficient să fie cunoscute, căci, după o foarte bună formulare a scolasticilor, deja citată: „Acțiunea cauzei finale nu depinde de ceea ce are ea ca existență reală, ci de cât din această existență este cunoscut.” Astfel, pentru a revela adevăratul raport dintre egoism și milă în sufletul unui om dat, nu este suficient ca el să fie bogat și să-și lase semenul în mizerie, ci el mai trebuie să știe ce se poate face cu bogăția, și pentru el însuși și pentru celălalt, nu este suficient celorlalți să le fie pusă în față ochilor, este nevoie ca el să știe și ce înseamnă suferința și ce înseamnă bucuria. Or, el poate foarte bine să nu cunoască aceste lucruri, nici când le vede pentru prima oară și nici a doua oară, și dacă, în împrejurări asemănătoare, el acționează diferit, aceasta se

datorează numai faptului că împrejurările erau în realitate diferite; ele erau diferite în privința părții care depinde de inteligența lui și aceasta în pofida aparenței lor identității. - Așa cum necunoașterea anumitor împrejurări, chiar reale, le lipsește de orice eficacitate, la fel niște împrejurări, cu totul imaginare, pot acționa ca și cum ar fi reale și nu numai ca o iluzie trecătoare, ci influențând omul în întregime și pentru multă vreme. Să presupunem de exemplu un om foarte conștient că pentru o faptă bună făcută în această viață, va fi răsplătit în viața viitoare; această convingere va fi pentru el ca o scrisoare de schimb pe termen foarte lung, care va cântări la fel de greu, și el va putea din egoism să facă pe generosul, la fel de bine cum ar fi putut, animat de alte idei și tot din egoism, să facă pe lacomul. Dar de schimbat, el nu s-a schimbat deloc: *velle non discitur*. Tocmai datorită acestei puternice influențe a inteligenței asupra practicii, fără alterarea voinței, încet-încet caracterul se dezvoltă și se revelează cu diversele sale trăsături. De aici provine faptul că de la vârstă la vârstă el se schimbă, unei tinereți ușuratică, nebunești, îi urmează o maturitate ordonată, înțeleaptă, virilă. Adesea, odată cu trecerea timpului, apare un fond de răutate care se manifestă din ce în ce mai mult; de asemenea, uneori, pasiunile cărora li s-a dat frâu liber în tinerețe, mai târziu, în mod liber, sunt strunite, și aceasta pentru că motivele contrare s-au revelat abia acum, iată, de asemenea, de ce la început suntem inocenți, aceasta înseamnă că nimeni, nici noi, nici ceilalți, nu cunoaște ce este rău în natura noastră, este nevoie de motive pentru a scoate la lumină această latură și numai timpul va aduce motivele. Numai de-a lungul timpului să ne cunoaștem, să vedem cât suntem de diferiți față de ceea ce credeam că suntem, iar descoperirea are adesea de ce să ne îngrozească.

Originea *regretului* nu este niciodată într-o schimbare a voinței, nu există așa ceva, ci într-o schimbare a gândirii. Ceea ce eu am vrut o dată, cel puțin esențial, fondul a ceea ce am vrut, trebuie să vreau în continuare, căci eu sunt chiar această voință superioară timpului și schimbării. Ceea ce pot regreta nu este deci ceea ce am vrut, ci ceea ce am făcut, îndus în eroare de noțiuni false, am acționat în mică măsură conform voinței mele. Îmi dau seama de acest lucru, judecata mea corectându-se; acesta este *regretul*. El nu se referă numai la greșelile care provin din nepricepere, din alegerea greșită a mijloacelor, din nepotrivirea dintre scopul nostru și adevărata noastră voință, el se aplică și valorii morale a actelor. Mi se poate întâmpla, de exemplu, să fi pus în comportamentul meu mai mult egoism decât

are caracterul meu; mă voi fi înșelat, exagerându-mi propriile nevoi sau voi fi exagerat șiretenia, necesitatea, răutatea celorlalți, sau mă voi fi grăbit prea tare să acționez, nu voi fi gândit fiind presat de motive de care nu-mi dădeam seama *în abstracto*, dar care îmi apăreau primele în față; impresia de moment și pasiune pe care o trezea această impresie, pasiune destul de puternică pentru a mă face să nu mai judec; în aceste cazuri, reîntoarcerea la reflecție nu este altceva decât corectarea noțiunilor noastre, regretul poate fi și el o urmare a acestui fapt, și aceasta se va vedea în îmbunătățirea comportamentului, în măsura posibilului. Trebuie totuși să subliniem faptul că, pentru a ne înșela pe noi înșine, uneori ne ferim să o arătăm prea repede; în fond, atunci este vorba despre acțiuni premeditate în ascuns. Căci niciodată nu punem mai multă pricepere de a minți și de a măguli decât atunci când este vorba să ne înșelăm pe noi înșine. - Uneori se poate întâmpla și inversul cazului sus-menționat: din exces de încredere în celălalt, din necunoașterea valorii relative a lucrurilor acestei lumi sau ca urmare a vreunei dogme abstracte, am acționat cu prea puțin egoism pentru caracterul meu; prin aceasta mi-am pregătit regrete de un gen cu totul diferit. Dar, în toate cazurile, regretul este o răsturnare a noțiunii pe care o avem despre raportul dintre un act și adevărul său scop. - Când voința își revelează Ideile sale numai conform legii spațiului, numai prin forme, materia, deja supusă altor Idei, adică forțelor naturii, se opune și rareori permite formei să iasă la lumină, spre care ea tinde, în plenitudinea și puritatea sa, altfel spus în frumusețea sa. La fel, când voința se manifestă în timp numai, ea întâlnește obstacolul inteligenței care rareori îi furnizează cu exactitate datele necesare, de aceea este foarte greu ca actul să răspundă perfect voinței; și de aici regretul. Deci originea regretului este întotdeauna o corectare a noțiunilor, niciodată o schimbare în voință, schimbare de altfel imposibilă. Remușcarea provocată de o greșală este foarte deosebită de regret; este o mahnire care provine din căpătarea cunoștinței proprii sale naturi în sine, adică privită în calitate de voință. Remușcarea presupune înțelegerea clară a adevărului că nu am încetat să fim însăși această voință. Să presupunem că este schimbată, dar atunci remușcarea nu ar mai fi decât un simplu regret, și acest regret trebuie să se distrugă el însuși; într-adevăr, cum ar putea trecutul să trezească remușcarea, din moment ce conține numai manifestările unei voințe care a încetat să mai fie aceea a celui care căiește. Mai încolo, ne vom explica mai pe larg asupra sensului remușcării.



Această influență a cunoașterii, considerată ca domeniu al motivelor, nu asupra voinței însăși, ci asupra modului în care ea se revelează în acțiuni, este ceea ce face ca să vadă cel mai bine deosebirea dintre comportamentul omului și cel al animalului, la aceste două ființe cunoștința este în două stări diferite. Animalul nu are decât reprezentări intuitive: grație rațiunii, omul are și reprezentări abstracte, care sunt conceptele. Desigur, și unul și celălalt sunt îngrădiți de motive, dar omul are în plus față de animal capacitatea de a alege pentru a se decide; dar adesea chiar și în această s-a văzut un fel de libertate amestecată cu acțiunile particulare, totuși aceasta nu este altceva decât posibilitatea de a duce până la capăt lupta motivelor între ele; după care, cel mai puternic dintre ele ne determină în mod cu totul necesar. Pentru aceasta, într-adevăr, trebuie ca motivele să fi luat forma de idei abstracte, căci altfel nu ar putea exista o deliberare propriu-zisă, altfel spus, nu ar exista o punere în balanță a diverselor motive de a acționa. Animalul nu poate să facă alegere decât între motivele prezente, a căror intuiție o are; ca urmare ea este îngrădită în privința acestei alegeri în sfera îngustă a percepțiilor sale de moment. De aceea, raportul necesar al voinței cu motivul său determinant, raport analog celui al efectului față de cauza sa, nu poate apărea la animale decât sub forma intuitivă și imediată, căci privitorul are în fața sa și motivele și efectul lor în același timp. La om, aproape întotdeauna, motivele sunt reprezentări de ordin abstract, în care spectatorul nu este în același timp și actor; datorită acestui fapt, chiar și pentru niște priviri iscoditoare, necesitatea cu care acționează ele este ascunsă de conflictul lor. Într-adevăr, numai luând formă abstractă reprezentările multiple, trecute în starea de judecăți sau de raționamente înlănțuite, pot coexista în aceeași conștiință și pot acționa unele asupra altora fără să se supună legilor timpului până când cea mai puternică dintre ele se impune asupra celorlalte și determină voința. Iată, aceasta este perfecta libertate de a alege, sau facultatea de a delibera, acest privilegiu care situează omul deasupra animalului și care a făcut ca uneori să i se atribuie o libertate de voință, ca și cum voința sa ar fi rezultatul pur al operațiunilor intelectului, ca și cum acesta nu ar avea el însuși ca bază a operațiunilor o tendință determinată; însă, în realitate acțiunea motivelor nu se exercită decât în condiții fixate de tendința voinței, tendință care la om este proprie individului și capătă numele de caracter. Cine dorește mai multe amănunte despre această facultate de deliberare și despre diferența care rezultă din ea între spontaneitatea

omului și aceea a animalului le va găsi în *Cele două probleme fundamentale ale moralei* (ed. I, pag. 35 și urm.; ed. a 2-a, pag. 34 și urm.); recomand cititorului această lucrare. De altfel, această facultate a omului se numără printre cauzele care adaugă existenței sale atâtea suferințe, pe care animalul nu le cunoaște. Căci, în general, marile noastre dureri nu-și au obiectul în prezent, ele nu se nasc din intuiții actuale și nici din sentimente imediate; ele provin din rațiune, din unele noțiuni abstracte, din gânduri copleșitoare, lucruri de care animalul este lipsit, el fiind cantonat în prezent, într-o nepăsare demnă de invidiat.

Astfel, facultatea pe care o are omul de a delibera ține de facultatea lui de a gândi abstract, altfel spus de a judeca și de a raționa; aceasta este, fără îndoială, ceea ce l-a determinat pe Descartes, ca și pe Spinoza, să identifice deciziile voinței cu puterea de a afirma și a nega, cu judecată. De aici, Descartes trăgea concluzia că voința (el îi acordă libertatea de a prefera) este răspunzătoare chiar și de greșelile noastre speculative, iar Spinoza, dimpotrivă, că voința este determinată cu necesitate de motive, precum judecata de dovezi; este de altfel o propoziție justă în ea însăși, căci se poate întâmpla ca din premise false să tragem o concluzie adevărată.

După cum am văzut, modul în care omul se supune motivelor sale este diferit de acela al animalului; această deosebire este datorată esenței însăși a celor două ființe și merge destul de departe; ea este chiar cauza principală a acestei opoziții atât de profunde, atât de evidente, care le deosebește. Animalul are întotdeauna ca motiv o intuiție; omul, dimpotrivă, tinde să excludă din comportamentul său motivele de acest gen, să nu asculte decât de noțiuni abstracte; aici este folosul cel mai mare pe care îl poate trage el pe urma privilegiului care este rațiunea; cu ajutorul acesteia el scapă prezentului, nu se mărginește numai la a căuta sau a respinge bucuria sau suferința din clipa de față; el se gândește la consecințele și ale uneia, și ale alteia. În majoritatea cazurilor, exceptând acțiunile cu totul lipsite de importanță, ceea ce ne determină sunt noțiunile abstracte și nu impresiile momentului. De aceea ne este destul de ușor să suportăm o privațiune de moment, dar renunțarea ne costă scump: una, într-adevăr, nu se referă decât la prezent, atât de repede trecător; cealaltă se raportează la viitor, cuprinde nenumărate privațiuni, este ca să spunem așa suma acestora. Cauza durerii noastre, ca și a bucuriei, este astfel cel mai adesea în afara prezentului, a actualului; ea rezidă în gânduri cu totul abstracte; ele, aceste idei, sunt acelea care

adesea ne apasă cu povara lor și ne provoacă aceste suferințe, pe lângă care suferințele naturii animale sunt mai nimic; nu ne fac oare ele să uităm de suferințele noastre fizice? În cele mai cumplite dureri morale, nu mergem oare până la a ne impune o suferință corporală, în speranța că aceasta ne va distruge atenția? Iată de ce, în clipele de disperare, ne smulgem părul, ne lovim cu pumnii în piept, ne zgâriem fața, ne tăvălim pe jos; acestea sunt tot atâtea artificii violente pentru a ne elibera spiritul de o idee care îl zdrobește sub apăsarea ei. Această supremație a durerii morale, această putere pe care ea o are de a face să dispară prin prezența ei durerea fizică, este aceea care, în momentele de disperare sau în accesele de suferință sfâșietoare, face sinuciderea atât de ușoară, chiar și pentru cei care până atunci nu se puteau gândi la ea fără să se înfioare. De asemenea, ceea ce chinuie cel mai mult corpul este suferința și tristețea, acțiunea gândirii, și nu neplăcerile fizice. De aceea, Epictet avea dreptate când spunea: *Ταρασσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πρᾶματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δοξιάτα*. „Ceea ce îi tulbură pe oameni nu sunt lucrurile, ci opinia pe care și-o fac despre ele” (ideea V); iar Seneca: „Întotdeauna mai mult ne temem decât suferim, și suferim mai mult în gândire decât în realitate”. Eulenspiegel parodia cu mult haz omenirea atunci când râdea la urcare și plângea la coborâre. Mai mult: când un copil s-a lovit, foarte adesea durerea nu-l face mai întâi să plângă; altcineva îl deplânge, el își pune în minte că trebuie să sufere, și așa apar lacrimile. Toate aceste mari deosebiri în modul de acțiune și de a fi al animalului și al omului derivă astfel din diferența care există între modurile lor de cunoaștere. În al doilea rând, trebuie să considerăm apariția unui caracter personal, foarte clar și bine determinat; nimic nu deosebește mai mult omul de animal; aceasta nu are drept caracter decât pe acela al speței sale, și într-adevăr altul nici nu poate exista, decât doar în cazul în care, grație unor noțiuni abstracte, apare pretextul alegerii între mai multe motive. Căci numai atunci când a avut loc o alegere putem spune, văzând că indivizii au luat decizii diferite, că ci au caractere diferite unul față de altul. Dimpotrivă, la animal, acțiunea depinde numai de prezența sau absența unei impresii a unei impresii, bineînțeles demne de a fi considerată drept motiv către specia sa în general. De aceea, în sfârșit, la om, numai decizia și nu simpla dorință este un indiciu sigur al caracterului; ea îl revelează lui însuși și altora. Or, decizia nu este

„Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione, quam re laboramus.” (Scrisoarea V)

cunoscută cu certitudine, de alții și de el, decât în momentul acțiunii. Dorința nu este decât o consecință necesară a impresiei sau a dispoziției de moment; ca urmare, ea este determinată într-un mod la fel de direct, la fel de negândit, precum acțiunea la animal: de asemenea, tot ca la animal, ea nu exprimă decât caracterul speciei, și nu cel al individului; ea arată ceea ce ar fi capabil *omul în general* și particularul care nutrește această dorință. Numai acțiunea, fiind un fapt uman, presupune întotdeauna o reflecție și cum omul este de obicei în posesia rațiunii sale, este judecat și nu decide decât după motive abstracte și gândire, acțiunea, ca urmare, este unica traducere a proprietății comportamentului său, rezultatul voinței sale cele mai intime: ea este una dintre literele cuvântului care dă cheia caracterului său empiric; acesta, la rândul lui, este manifestarea în timp, a caracterului inteligibil. Iată motivul care face ca un om cu spirit sănătos să cântărească bine în conștiință actele sale și nu dorințele și nici ideile sale. Și într-adevăr, numai acțiunile noastre sunt reflectarea voinței noastre. În ce privește genul de acțiune despre care vorbeam mai sus, acțiunea comisă fără nici o reflecție și sub imperiul unei presiuni oarbe, aceasta este un fel de intermediar în simpla dorință și decizie: de aceea, un regret adevărat și care se dovedește prin fapte, o poate face să dispară, ca o intenție greșită, din această imagine a voinței noastre, pe care o numim cursul vieții. - De altfel, dacă doriți, pentru a face o comparație destul de neobișnuită, profitând de o analogie completă deși fortuită, putem spune că între dorință și acțiune există același raport ca acela dintre împrăștierea fluidelor electrice asupra unui corp și reunirea lor.

Pentru a rezuma acest studiu asupra libertății în domeniul voinței și tot ce se referă la acest subiect, nu privim decât voința, fără îndoială, în sine și în afara fenomenului. Omul, grație unui mod de cunoaștere propriu lui, cunoașterea abstractă, rațională, ni se arată capabil să *se decidă după ce alege*, lucru prin care el depășește animalul: prin aceasta el devine câmpul pe care luptă motivele, însă fără a înceta să li se supună: ca urmare, caracterul său personal, pentru a se manifesta pe deplin, trebuie să o facă prin decizii de acest fel, dar în toate acestea nu poate fi vorba de o libertate incertă fiecărei voințe particulare, de o independență față de cauzalitate; acesta își extinde acțiunea sa determinantă atât asupra oamenilor, cât și asupra celorlalte fenomene. Iată așadar dimensiunea exactă a intervalului care desparte voința în om, însoțită de rațiune și cunoștință, de voința în animal. Pentru a merge mai departe, este

necesară intervenția unui fapt cu totul nou, unui fapt imposibil la animal, dar posibil la om; el trebuie să părăsească punctul de vedere al principiului rațiunii suficiente, considerarea lucrurilor particulare ca atare, să se ridice cu ajutorul Ideilor până la principiul individuației; atunci, voința ca lucru în sine, prin libertatea ei, se poate manifesta într-un mod care pune fenomenul în contradicție cu el însuși; tocmai această contradicție este exprimată prin cuvântul abnegației; prin această esență însăși a ființei noastre se suprimă: aceasta este adevărata, unica manieră prin care libertatea voinței se poate exprima până în chiar lumea aparenței; însă asupra acestui aspect nu pot da mai multe explicații aici; o voi face la sfârșit.

Astfel, iată două aspecte stabilite de precedentele analize: primul invariabilitatea caracterului empiric, ține de faptul că acesta este o simplă ilustrare a caracterului inteligibil și că acesta este exterior timpului; al doilea, necesitatea cu care, atunci când voința se întâlnește cu motivele, se nasc acțiunile. Acum, trebuie să înlăturăm o consecință pe care, ca urmare a tendințelor periculoase care sunt în noi, suntem foarte tentați să o tragem din aceasta. Având în vedere că acest caracter al nostru este dezvoltarea în timp a unui act de voință exterior timpului, deci indivizibilă și imuabilă, a unui caracter inteligibil; având în vedere că acest act ne determină în mod irevocabil comportamentul în tot ce are el esențial, adică în ceea ce constituie valoarea sa morală; având în vedere că el trebuie să se exprime în fenomenul său, adică în caracterul empiric și că, în întreg, acest fenomen, numai elementul secundar, adică forma vizibilă a vieții noastre, depinde de forma sub care se pot prezenta motivele, din toate acestea se poate trage concluzia că ar fi zadarnic să încercăm să îmbunătățim un caracter, să ne opunem forței relexorice și că ar fi mai înțelept să ne supunem inevitabilului și să urmăm instinctele, fie ele și rele. - În acest caz replica este aceeași ca aceea împotriva teoriei destinului ineluctabil cu urmarea sa obișnuită, *αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος*<sup>1</sup>, cum era numit cândva, fatalismul turcesc, cum îi spunem astăzi; răspunsul adevărat a fost dat de Chrysippos: Cicero îl reproduce așa cum trebuie să-l fi dat acest filosof în lucrarea sa *De fato*, capitolele XII și XIII. - Da, fără îndoială, totul este, putem spune, determinat inevitabil dinainte de destin; dar această determinare are loc prin intermediul unui șir de cauze. Deci, în nici un caz, nu este conform cu determinismul ca un fapt să se producă fără cauze. Deci nu numai evenimentul este predeterminat, ci și evenimentul în calitate

de urmare a cauzelor precedente; ceea ce este cerut de destin nu este numai faptul ultim, ci și mijloacele prin care el trebuie produs. Deci, dacă mijloacele lipsesc, atunci cu siguranță că și evenimentul va lipsi; dar chiar și aceasta, de altfel, nu se va întâmpla decât după hotărârea pe care o ia destinul; însă această hotărâre nu o cunoaștem decât prin experiență, mai târziu.

Ca și evenimentele, al căror curs este întotdeauna reglat de destin, prin interminabila înlănțuire a cauzelor, acțiunile noastre sunt întotdeauna conform cu caracterul nostru inteligibil: dar așa cum nu putem prevedea destinul, la fel nu avem a priori nici o cunoștință despre caracterul nostru; numai a posteriori, prin experiență învățăm să ne cunoaștem, pe noi și pe ceilalți. Dacă din caracterul nostru inteligibil rezultă că, pentru a lua o decizie bună, trebuie mai întâi să susținem o luptă de lungă durată împotriva unei dorințe greșite, ei bine, în mod necesar această luptă va avea loc, și până la capăt. Dar, oricare ar fi invariabilitatea caracterului nostru, sursa unică din care decurg actele noastre, această idee nu trebuie să ne facă să anticipăm asupra deciziei pe care el o va adopta, să înclinăm dinainte spre un fapt mai degrabă decât spre altul; trebuie așteptată hotărârea, care va veni la momentul potrivit, pentru a ști ce fel de oameni suntem; numai atunci ne vom putea vedea în actele noastre ca într-o oglindă. Astfel se și explică satisfacția sau remușcarea pe care le resimțim când privim spre trecutul nostru; dar nu pentru că aceste acțiuni ar mai avea vreo realitate; ele au trecut, ele au fost, ele nu mai sunt deci nimic. Dar ceea ce le dă o atât de mare importanță în ochii noștri este semnificația lor; vedem în ele imaginea caracterului nostru, oglinda voinței noastre; în ele, contemplăm eul nostru în profunzimea lui, voința noastră în ceea ce are mai intim. Deoarece nu cunoaștem această voință dinainte, ci prin experiență, acest fapt trebuie să ne determine să acționăm în domeniul timpului, să luptăm pentru a face ca acest tablou, cărui prin fiecare dintre actele noastre îi adăugăm o tușă, să fie făcut pentru a ne liniști, nu pentru a ne chinui. În ce privește semnificația acestei liniștiri și acestui chin, aceasta, așa cum am spus deja, o vom examina mai încolo. Iată însă o remarcă ce are dreptul să-și găsească aici locul: ea este, de altfel, importantă.

În afara caracterului inteligibil și caracterul empiric, mai există un al treilea, care trebuie bine deosebit de celelalte, *caracterul dobândit* este acela care se capătă în decursul vieții și prin frecventarea societății, la acesta ne referim atunci când spunem despre un om că are caracter sau atunci când îl blămăm că nu are. - Caracterul empiric,

forma vizibilă a caracterului inteligibil, fiind tocmai prin aceasta imuabil, în calitatea sa de fenomen natural, consecvent cu el însuși. am putea crede că și omul ar trebui să se arate mereu la fel. consecvent, și să nu fie nevoit să-și facă, uzând de experiență și reflecție, un caracter artificial. Totuși, nu este așa; fără îndoială că omul rămâne mereu același, însă el nu-și înțelege întotdeauna bine natura, l se întâmplă să nu se cunoască, până în momentul în care el va fi dobândit o experiență suficientă a ceea ce este. Caracterul empiric nu este decât o dispoziție naturală; ca urmare, în sine, el este irațional; de aceea, nu o dată manifestările sale sunt împiedicate de rațiune, și faptul este cu atât mai frecvent cu cât individul este mai înțelept și mai inteligent. Și de fapt ce reprezintă aceste manifestări? Ceea ce i se potrivește *omului în general*, caracterul speței, ceea ce îi este posibil să vrea și să execute. De aceea ele îi fac și mai grea sarcina de a discerne între toate aceste lucruri ceea ce el, în particular, dat fiind personalitatea lui, vrea și poate. El își află în sine germeniile tuturor dorințelor și tuturor facultăților umane; dar doza în care fiecare element va intra în individualitatea lui numai experiența o va hotărî; degeaba ascultă el numai de dorințe conforme caracterului său, căci el nu simte mai puțin, în anumite momente, atunci când trebuie să delibereze, trezindu-se dorințe de neîmpăcat cu celelalte, contrare chiar, și pe care trebuie să le înăbușe dacă vrea să le dea curs celorlalte. Pe pământ, drumul nostru este o simplă linie și nu o suprafață; de asemenea, în viață, dacă vrem să dobândim vreun lucru, să-l avem, trebuie să lăsăm la o parte o înfinitate de alte lucruri, la stânga și la dreapta, să renunțăm la ele. Dacă nu ne putem hotărî să facem acest lucru, dacă întindem mâinile precum fac copiii la bălci spre tot ceea ce în jurul nostru ne trezește dorința, suntem absurzi, vrem ca din linia comportamentului nostru să facem o suprafață; și astfel, iată-ne alergând în zig-zag, căutând când ici, când colo plăcruile de pe comori; pe scurt, nu ajungem la nimic. Ca să luăm o altă comparație, suntem ca omul pe care Hobbes îl prezintă în teoria sa despre drept, care, în stare primitivă, are dreptul asupra tuturor lucrurilor, numai că acest drept nu este nicidecum exclusiv; pentru a obține un drept exclusiv, el trebuie să se îndrepte asupra unor obiecte determinate, renunțând la dreptul său asupra tuturor celorlalte, în aceste condiții ceilalți procedând la fel în privința obiectelor pe care le-a ales el; la fel și în viață, nici o întreprindere, fie că are drept scop plăcerea, onorurile, bogăția, știința, arta sau virtutea, nu poate deveni serioasă și nici nu poate fi dusă la bun sfârșit, dacă nu abandonăm

orice altă pretenție, dacă nu renunțăm la tot restul. De aceea, nici voința, nici putința, singure, nu sunt suficiente; mai trebuie și să *știm* ce vrem și, de asemenea, să *înțelegem* ce putem, este singurul mijloc de a face dovada caracterului și de a duce la bun sfârșit o întreprindere. Atâta timp cât nu am reușit să facem acest lucru, în pofida consecvenței caracterului empiric, suntem un om fără caracter; degeaba rămânem fideli nouă înșine și ne continuăm în mod necesar drumul, duși de demonul nostru, căci nu suntem mai puțin capabili să urmăm o linie dreaptă; cea pe care o trasează pașii noștri este tremurată, nesigură, cu ezitări, îndepărtări, întoarceri, care ne provoacă regrete sau suferințe; și aceasta pentru că, atât în ansamblu, cât și în amănunt, vedem în fața noastră toate obiectele pe care le poate dori și atinge omul, însă nu le vedem pe acelea dintre ele care ne convin și sunt la îndemâna noastră sau cel puțin pe gustul nostru. De aceea, nu rare vor fi cazurile în care un om să fie invidios pe locul pe care îl ocupă altul, pe relațiile acestuia care totuși se potrivesc caracterului acestuia, și nu celui al lui; acestea nu ar putea decât să-l facă nefericit, sau mai degrabă nu s-ar putea simți bine în aceste condiții. Peștele poate trăi numai în apă, pasărea numai în aer, cârțița numai sub pământ; la fel, omul nu poate trăi decât într-o anumită atmosferă; nu toți plămânii pot respira același aer. Nu puțini sunt cei care, nefiind destul de pătrunși de acest adevăr, își pierd timpul cu tentative nereușite, își chinuie caracterul în vreo ocazie particulară și nu sunt mai puțin obligați să renunțe la aceste încercări; chiar dacă ar reuși să ajungă la un lucru în pofida naturii sale și cu mari eforturi, omul nu ar resimți nici o plăcere de pe urma lui; el poate să învețe orice, știința să rămână moartă; chiar și în privința moralei, dacă, urmare a vreunei teorii, a vreunei dogme, el întreprinde vreo acțiune prea elevată pentru caracterul său, reapare curând egoismul sub formă de regret și întregul lui merit este pierdut, iar el știe asta. *Velle non discitu.*

Numai din experiență învățăm cât de puțin manevrabil este caracterul oamenilor și mult timp, ca niște copii, credem că putem, prin reprezentări cuminți, prin rugăminți și amenințări, de exemplu, printr-un apel la generozitate, să convingem oamenii să-și schimbe felul lor de a fi, să-și schimbe comportamentul, să se desprindă de modul lor de a gândi, să-și sporească calitățile, situație similară și în cazul propriei noastre persoane. Trebuie să trecem prin încercări pentru a ne da seama ce vrem, ce putem, și nu o dată sunt necesare eșecuri dureroase pentru a ne readuce pe adevăratul nostru drum. În



sfârșit, aflăm toate aceste lucrări și ajungem să avem ceea ce lumea numește caracter, cu alte cuvinte *caracterul dobândit*. Deci acesta nu este altceva decât o cunoștință, cea mai perfectă posibil, a propriei noastre individualități; este o noțiune abstractă, clară prin urmare, a calităților inuabile ale caracterului nostru empiric, a gradului și a direcției capacităților noastre, atât spirituale, cât și fizice, pe scurt a laturii puternice și a laturii slabe din întregul nostru individ. Datorită acestui fapt suntem în măsură să jucăm același rol (acesta nu se poate schimba), cel care se potrivește persoanei noastre, dar, în loc să-l exprimăm fără a avea la bază nici o regulă, ca înainte, ni-l susținem cu judecată și metodic și dacă apare vreo lacună, produsă de capricii și de slăbiciuni, știm, ajutați de principii solide, să o acoperim. Atunci am luat cunoștință clar de comportamentul pe care ni-l impune natura noastră individuală și ne-am făcut provizii de maxime care ne sunt în permanență la îndemână, grație cărora acționăm cu judecată, ca și cum comportamentul nostru ar fi un efect al gândirii noastre, în plus, nu ne lăsăm nici induși în eroare de influența dispoziției noastre trecătoare, de impresia de moment și nici opriți de tristețea sau de farmecul pe care găsim că le are un obiect particular întâlnit în cale; mergem fără să ne clătinăm, fără să fim inconsecvenți. Nu mai procedăm, ca niște novici, care speră, caută, tatonează, pentru a ști ce suntem și ce putem; știm acest lucru o dată pentru totdeauna și, în fiecare deliberare, nu avem decât să ne aplicăm principiile generale la cazul particular pentru a stabili decizia pe care o luăm.

Ne cunoaștem voința sub forma ei generală și nu ne mai lăsăm conduși de dispoziție sau de un impuls exterior să luăm într-un caz particular o hotărâre care să fie contrară a ceea ce este ea în ansamblul său. Cunoaștem genul și măsura puterilor și slăbiciunilor noastre; și astfel ne cruțăm de multe suferințe. Căci, la drept vorbind, nu există plăcere mai mare decât aceea de a ne folosi puterile și de a ne simți acționând; și nu este durere mai mare decât aceea de a ne trezi că nu avem putere în chiar momentul în care avem nevoie de ea. Dar o dată ce am analizat bine totul, atât latura noastră tare, cât și cea slabă, ne putem cultiva dispozițiile naturale cele mai marcante, le putem folosi, putem încerca să obținem cât mai mult profit posibil de pe urma lor și să nu întrepătrundem niciodată decât acțiuni în care ele își pot găsi locul și ne servesc; în ce privește celelalte, acelea cu care ne-a înzestrat natura, suntem destul de capabili să ne stăpânim pentru a renunța la ele; și prin aceasta evităm să mai căutăm obiecte care nu ni se potrivesc. Trebuie să ajungem în acest stadiu pentru a ne păstra

mereu un perfect sânge rece și pentru a nu ne pune niciodată într-o situație neplăcută, căci atunci știm dinainte la ce ne putem aștepta. Un asemenea om va gusta adesea această plăcere de a se simți puternic, el va fi cuprins rareori de amărăciunea de a se vedea readus sub imperiul slăbiciunii sale; aceasta este o mare umilire, sursa principală poate a celor mai sfâșietoare amărăciuni; cine nu preferă să fie considerat ca lipsit de noroc decât ca nepriceput? Interiorul nostru, latura sa puternică și latura sa cea slabă, fiindu-ne bine cunoscut, nu vom mai căuta să arătăm facultăți pe care nu le avem, să înșelăm oamenii, gen de joc în care trișorul sfârșește întotdeauna prin a pierde. Așadar, deoarece omul în întregul său nu este decât forma vizibilă a propriei sale voințe, nimic nu ar fi mai absurd decât să credem că suntem altceva decât noi înșine; aceasta ar însemna ca voința să intre într-o contradicție flagrantă cu ea însăși. Dacă este necuviincios să te îmbraci cu hainele altuia, și mai necuviincios este să parodiezi calitățile și particularitățile altuia; aceasta înseamnă să-ți recunoști în mod clar propria nimicnicie. În acest sens, nimic nu este mai bine decât să te simți tu însuși, să știi de ce ești în stare în orice domeniu și limitele în care ești cantonat, pentru a fi împăcat în cât mai mare măsură posibilă cu tine însuși. Căci lucrurile stau la fel și în privința interiorului, și în privința exteriorului; nu există sursă mai sigură de consolare decât aceea de a privi cu o perfectă limpezime necesitatea inevitabilă a ceea ce se întâmplă. Ceea ce ne provoacă suferința într-o nenorocire nu este atât nenorocirea cât gradul la o circumstanță sau alta care, schimbată, ne-ar fi putut feri de ea, de aceea, pentru a ne liniști, cel mai bine este să privim evenimentul din punct de vedere al necesității; procedând astfel, toate evenimentele ne apar ca dictate de un destin puternic; iar suferința care ne-a lovit nu mai este decât inevitabilul efect al întâlnirii evenimentelor din afară cu starea noastră interioară. Consolatorul este fatalismul. Ne văicărăm și ne indignăm numai atâta timp cât sperăm în aceste mijloace pentru a-l impresiona pe altul sau pentru a ne stimula în vreo tentativă disperată. Dar, copii sau oameni mari, știm foarte bine să ne liniștim de îndată ce vedem clar că „asta e”

Θυμον ενι σπηθεσσι φικαν δαμασαντες αναρχη.

*(Stăpânindu-ne inima în piept; căci acesta este destinul)*

Semănăm cu elefanții aflați în captivitate; mai întâi ei se agită și sunt furioși; aceasta durează zile întregi, fără încetare. Apoi, văzând că nu servește la nimic, ei lasă dintr-o dată să li se pună jugul pe gât și iată-i îmblânziți pentru totdeauna. Noi facem precum regele David;

atâta timp cât fiul său era în viață, el nu înceta să-l plietisească pe lehova cu rugăciunile sale și de atâta disperare nu mai putea sta locului; dar odată mort, nici nu s-a mai gândit la el. Iată de ce vedem o mulțime de oameni, care, loviți de vreo nenorocire permanentă, cum ar fi diformitatea, sărăcia, condiția umilă, urâtenia, o locuință mizeră, se obișnuiesc cu toate acestea, devin indiferenți, nu le mai văd, la fel ca în cazul unei răni cicatrizate, pur și simplu pentru că știu că în ei și în jurul lor lucrurile sunt aranjate în așa fel încât nu lasă loc nici unci schimbări; totuși, cei care sunt mai fericiți nu înțeleg că se poate suporta o asemenea stare. Or, lucrurile stau la fel și în cazul necesității interioare și în cel al necesităților din afară, numai cunoscând-o bine ne putem împăca cu ea. Cine este pe deplin conștient de calitățile și de capacitățile sale, ca și de defectele și slăbiciunile pe care le are, cine și-a stabilit în baza acestora scopul și a hotărât că nu poate ajunge la altceva, s-a pus astfel la adăpost, atât cât îi permite natura lui personală, de cea mai cruntă dintre suferințe: nemulțumirea de sine însuși, urmare inevitabilă a oricărei greșeli făcute în judecarea propriei naturi, a oricărei vanități deplasate și a aroganței, fiică a vanității. Fie-ne permis să schimbăm sensul distihului lui Ovidiu, pentru a face din el o excelentă formulare a austerului precept „Cunoaște-te pe tine însuși”.

*Optimus olle animi vindex, laedentia pectus  
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.*<sup>1</sup>

Dar am vorbit destul despre *caracterul dobândit*, acesta nu are, la drept vorbind, atâta importanță pentru moralistul propriu-zis, cât pentru comportamentul în viață; dar în sfârșit, trebuie să vorbim despre el, deoarece el se alătură caracterului inteligibil și celui empiric și formează o a treia specie într-un gen în care primele două merită explicații destul de ample; trebuie să ajungem să înțelegem modul în care voința, în toate fenomenele sale, este supusă necesității, rămânând totuși demnă de denumirea de liberă sau mai degrabă de atotputernică.

<sup>1</sup> „Într-adevăr, aceasta înseamnă să ne cucerim pe noi înșine, să nu rupem lanțurile care ne rănesc inima și să încetăm dintr-o dată să mai regretăm.”

## § 56

Această libertate, această atotputernicie, a cărei formă fenomenală este lumea vizibilă - căci singura rațiune a existenței sale este de a o exprima, de a o reflecta, dezvoltându-se după legi impuse de cunoaștere - trebuie și este suficient să atingă, la ființa care este expresia sa cea mai desăvârșită, o cunoaștere perfect adecvată a propriei sale esențe, pentru a se produce într-un mod cu adevărat nou; atunci ajunsă pe acele culmi ale reflecției și conștiinței, sau continuă să vrea ceea ce deja orbește și fără să cunoască, voia și în acest caz cunoașterea pe care o are, atât a întregului, cât și a părților, rămâne pentru ea un *motiv* de a acționa; sau, dimpotrivă însăși această cunoaștere devine pentru ea un *calmant*; orice voință este diminuată, dispare chiar datorită acestei cunoaștințe. În aceasta constă afirmarea sau negarea voinței de a trăi, care, neținând seama de detaliile comportamentului individului, ci numai de acela al individului în general, nu vine să modifice, să tulbure caracterul în dezvoltarea lui, nu se exprimă deloc în acte particulare; dimpotrivă, printr-o intensificare a acțiunii în direcția deja urmată de individ sau, invers, prin suprimarea acestei acțiuni, ea exprimă decizia adoptată de voință, mai clarificată și prin urmare liberă în alegerea pe care o face. - Iată ce trebuie să explicăm, să elucidăm în cartea de față, fără îndoială că studiile pe care le-am întreprins, asupra libertății, a necesității și a caracterului, ne-au pregătit și ne-au facilitat sarcina. Dar vom face și mult pentru lămurirea acestei chestiuni întârziind puțin cu explicarea ei, pentru a privi îndeaproape viața însăși, această viață care este voită sau nu, căci aici este marea problemă; și vom căuta să vedem ce se întâmplă cu voința însăși, cu acest principiu intim al oricărei existențe, dacă ea afirmă că vrea să trăiască, până în ce punct și în ce mod va fi ea atunci satisfăcută; pe scurt, vom vedea care este, în general și în fondul lucrurilor, adevărata sa situație în această lume care este numai a ei și care îi aparține în toate privințele.

Cer cititorului, mai întâi, să-și reamintească bine ideile prin care am încheiat Cartea a doua, punctul în care ajunsesem căutând finalitatea, scopul voinței; ca răspuns la această întrebare, am văzut apărând o teorie; cum voința, în toate gradele manifestării sale, de la cel mai de jos până la cel mai de sus, este total lipsită de un scop ultim, dorește mereu, dorința fiind întreaga sa ființă; dorința care nu epuizează nici un obiect a se opri are nevoie de un obstacol, pe care

și-l pune singură în cale în infinit. Acest lucru l-am verificat în cele mai simple fenomene ale naturii: gravitatea, acțiune fără sfârșit, și care tinde spre un punct central, fără întindere, pe care nu l-ar putea atinge fără a distruge în același timp și materia; și totuși ea tinde spre aceasta și ar unde chiar și dacă întregul univers ar fi concentrat într-o masă unică. La fel stau lucrurile și în cazul celorlalte fapte elementare: orice corp solid, fie prin fuziune, prin descompunere, tinde spre starea lichidă, singura în care toate forțele sale chimice sunt în libertate; congelarea este un fel de încătușare în care ele sunt cuprinse de frig în ce-l privește, lichidul tinde către starea gazoasă, în care trece de îndată ce încetează a mai fi constrâns de presiune. Nu există corp care să nu aibă o afinitate, adică o tendință și, cum ar spune Jacob Doehm, o dorință, o pasiune. Electricitatea continuă la infinit să se divizeze în două fluide, deși masa pământului le absoarbe pe măsură ce se ivesc. De asemenea galvanismul, atâta cât trăiește pila nu este decât un act repetat fără încetare și fără scop, prin care fluidul se ridică împotriva lui însuși, apoi se împacă. O acțiune asemănătoare, neîncetată, niciodată satisfăcută, este și aceea care constituie întreaga existență a plantei, o acțiune continuă, trecând prin formele cele mai nobile și ajungând în sfârșit la sămânță, care este la rândul ei un punct de plecare; și aceasta se repetă la nesfârșit. Niciodată nu există un scop adevărat, niciodată o satisfacere ultimă, nicăieri nu se află un loc de odihnă. Trebuie să ne mai amintim o teorie din Cartea a doua, și anume aceea că peste tot diversele forme ale naturii și formele înșufleșite se luptă între ele pentru materie, toate căutând să o cucerească; că fiecare dintre ele posedă atâta materie cât a reușit să smulgă de la celelalte; că astfel se întreține un război veșnic, pe viață și pe moarte. De aici, rezistențele care peste tot se opun acestei acțiuni, esența intimă a oricărui lucru, reducând-o la o dorință nesatisfăcută, fără ca ea totuși să poată renunța la ceea ce constituie întreaga sa ființă, și se obligă astfel să se tortureze până ce dispare fenomenul, părăsindu-și locul și materia, acaparate curând de altele.

Această acțiune care constituie centrul, esența oricărui lucru, este în fond aceeași, am recunoscut-o de mult, care în noi, manifestată cu cea mai mare limpezime, în lumina deplinei conștiințe, capătă numele de *voință*. Dacă este împiedicată de vreun obstacol care se ridică între ea și scopul ei de moment, apare *suferința*. Dacă ea atinge acest scop, apare satisfacția, buna dispoziție, fericirea. Putem să extindem acești termeni și la ființele lumii fără inteligență; acestea din urmă sunt mai

slabe, dar, în privința esențialului, sunt identice cu noi. Or, noi nu le putem concepe decât într-o stare de veșnică durere, fără o bucurie durabilă. Orice dorință ia naștere dintr-o lipsă, dintr-o stare care nu se satisface; deci suferința există, atâta timp cât dorința nu este satisfăcută. Or, nici o satisfacție nu este de durată; ea nu este decât punctul de plecare pentru o nouă dorință. Peste tot vedem dorința oprită, peste tot ea este în luptă, deci întotdeauna în starea de suferință; pentru acțiune nu există capăt; deci nici pentru suferință nu există măsură, nu există sfârșit.

Dar ceea ce descoperim, în natura lipsită de inteligență, printr-o atenție penetrantă și concentrată, ne apare cu o mare evidență în fața ochilor, în lumea ființelor inteligente, în regnul animal, unde este foarte ușor de văzut că durerea nu încetează niciodată. Totuși, să nu zăbovim asupra acestor trepte intermediare; să ajungem la acea înălțime de la care totul se limpezește sub lumina celei mai perfecte inteligențe, la om. Căci, pe măsură ce voința îmbracă o formă fenomenală din ce în ce mai desăvârșită, în aceeași măsură suferința devine mai evidentă. La plante, încă nu există sensibilitate; prin urmare, nici durere; la animalele cele mai mici, infuzorii și radiatele, este de-abia un slab început de suferință; chiar și la insecte, facultatea de a primi impresii și de a suferi de pe urma lor este încă foarte limitată; trebuie să ajungem la vertebrate, cu sistemul lor nervos complet, pentru a o vedea crescând, și concomitent cu inteligența. Astfel, cu cât cunoștința devine mai limpede, cu cât conștiința urcă pe trepte mai înalte, cu atât suferința este mai mare; în om atinge ea cel mai înalt grad al său și crește cu atât mai mult cu cât individul înțelege mai bine, cu cât este mai inteligent; iar cel în care sălășluiește geniul suferă cel mai mult. Acesta este sensul, având la bază gradul însuși al inteligenței, și nu simpla cunoaștere abstrăctă, în care eu înțeleg și admit spusele lui Koheleth: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*<sup>1</sup>. - Astfel, există un raport precis între nivelul de conștiință și cel al durerii și aceasta este tocmai lucrul pe care l-a redat, într-un mod vizibil, emoționant, foarte frumos, în unul din desenele sale, Tischbein, pictorul filosof, sau mai curând filosoful pictor. Foaia sa este împărțită în două jumătăți: sus, femeile, cărora le-au fost răpiți copiii, în grupuri variate, în posturi diverse, își exprimă în mai multe feluri profunda lor durere, suferința, disperarea de mamă; dedesubt, în aceeași ordine și în grupuri identice, oi cărora li s-au luat mieii; fiecărei figuri, fiecărei posturi umane din partea de sus îi corespunde

<sup>1</sup> „Cine își sporește știința, își sporește și durerea.” (*Ecclesiastul*)

dedesubt analogul său din lumea animală; avem astfel în fața ochilor raportul dintre durere, în măsura în care admitem obscura conștiință a animalului, și această cruntă tortură pe care o poate face resimțită numai o cunoștință limpede, o conștiință luminată.

Prin aceasta trebuie să vedem, în *existența umană*, destinul care aparține prin esența voinței în ea însăși. Oricine va putea găsi cu ușurință la animal, deși la un nivel inferior, aceleași trăsături; și astfel priveliștea animalității suferinde ne va convinge suficient în cât de mare măsură *suferința* este esența *oricărei* vieți.

## § 57

Pe fiecare dintre treptele scării, începând cu punctul în care începe să licărească inteligența, voința se manifestă într-un individ. În mijlocul spațiului infinit și al timpului infinit, individul uman se vede, finit cum este, ca o mărime dispărândă în fața celorlalte; cum ele sunt nelimitate, cuvintele *unde* și *când*, aplicate propriei sale existențe, nu au nimic absolut în ele; ele sunt cu totul relative; locul său, durata sa nu sunt decât părți finite într-un infinit, într-un nelimitat. - La rigoare, existența sa este cantonată în prezent și, cum acesta nu încetează să se scurgă în trecut, existența sa este o cădere permanentă spre moarte, o continuă dispariție; viața sa trecută, într-adevăr, în afară de ecoul pe care îl poate avea în prezent, în afară de urma voinței sale, care este întipărită în prezent, este acum sfârșită de-a binelea, ea este moartă, ea nu mai este nimic; dacă el este deci rațional, ce îl mai interesează că ea a continuat dureri sau bucurii? În ce privește prezentul, chiar bine ancorat în aceasta, el se întoarce mereu în trecut; viitorul, în sfârșit, este nesigur și în orice caz scurt. Astfel, privită numai în lumina legilor formale, existența sa deja nu este decât o continuă transformare a prezentului într-un trecut fără viață, o moarte continuă. Să privim acum cu ochii fizicianului; totul este la fel de clar; existența noastră nu este, după cum știm, decât o cădere oprită neîncetat; la fel, viața corpului nostru nu este decât o agonie întreruptă neîncetat, o moarte amânată din moment în moment; în sfârșit, activitatea însăși a spiritului nostru nu este decât o îngrijorare care este alungată din moment în moment. Cu fiecare gură de aer pe care o expirăm alungăm moartea care vrea să pătrundă în noi; astfel, luptăm cu ea în fiecare secundă, și chiar și atunci când, deși la intervale mai lungi, luăm masa, dorim, ne încălzim etc. În cele din urmă, ea va trebui să învingă; căci este suficient să ne naștem pentru a cădea sub imperiul

ei, și dacă ea se joacă un moment cu prada, o face așteptând să o devoreze. Nu putem să ne conservăm viața, fiind interesați de ea, având grijă de ea, mai mult decât durează ea; când suflăm spre un balon de săpun, o facem încet și cu toată atenția; totuși el se va sparge și noi știm bine acest lucru.

Atunci când am analizat natura brută, am recunoscut drept esență intimă a ei acțiunea, o acțiune continuă, fără scop, fără încetare; dar la om și la animal, același adevăr este și mai evident. A voi, a acționa, aceasta constituie întreaga lor ființă; este ca o sete de nestins. Or, orice voință are drept principiu o nevoie, o lipsă, deci o durere; prin natura lor, în mod necesar, aceste ființe trebuie să devină pradă durerii. Dar dacă voinței îi lipsește obiectul, dacă o bruscă satisfacție îndepărtează orice motiv de a dori, cad imediat într-un vid înfricoșător, în plictiseală; natura lor, existența lor le apasă cu o povară insuportabilă. Deci viața oscilează, ca un pendul, de la dreapta la stânga, de la suferință la plictiseală; acestea sunt de fapt cele două elemente din care este făcută ea. De aici acest fapt foarte semnificativ prin însăși straniețea sa: plasând toate durerile, toate suferințele în infern, oamenii nu au mai găsit decât plictiseala pentru a o pune în cer.

Or, această acțiune neîncetată, care constituie fondul însuși al tuturor formelor vizibile luate de voință, ajunge în sfârșit, pe treptele înalte ale scării manifestărilor sale obiective, să-și găsească adevăratul și cel mai general principiu al său; aici, într-adevăr, voința se revelează ei înseși într-un corp însuflețit, care îi impune o lege de fier, aceea de a-l hrăni; și ceea ce dă vigoare acestei legi este faptul că acest corp este pur și simplu voința însăși de a trăi, dar încarnată. Iată de ce omul, cea mai perfectă dintre formele obiective ale acestei voințe, este de asemenea și în consecință ființa cea mai supusă nevoilor, de sus și până jos, el nu este decât voință, decât acțiune; mulțimea de nevoi, aceasta este substanța însăși din care este el constituit. Astfel construit el este plasat pe pământ, abandonat lui însuși, nesigur de toate, în afară de nevoile sale și de condiția sa de sclav; de aceea grija față de conservarea propriei existențe, în mijlocul unor exigențe atât de greu de satisfăcut și renăscându-se în fiecare zi, este de obicei de ajuns pentru a umple o viață de om. Adăugați o a doua nevoie pe care prima o trage după sine, aceea de a perpetua specia. În același timp, el este asediat din toate părțile de o varietate infinită de pericole, de care scapă numai cu prețul unei supravegheri neîncetate. Cu mers prudent, cu o privire îngrijorată pe care și-o



plimbă peste tot, el înaintează pe drumul său; mii de lucruri neașteptate, mii de dușmani sunt acolo, în jurul lui, pândindu-l. Așa trăia omul în vremurile sălbatice, așa trăiește și în plină epocă a civilizației; pentru el nu există siguranță:

*Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis,  
Degitur hocc'uevi, quodcumque est!*<sup>1</sup>

În cea mai mare parte, viața nu este decât o luptă continuă pentru existență, având certitudinea că în cele din urmă vom fi învinși. Și ceea ce îi face să îndure această luptă cu angoasele ei nu este atât dragostea de viață cât frica de moarte, care totuși este aici, ascunsă pe undeva, gata să apară în orice moment. - Viața însăși este o mare plină de colți de stâncă și de hăuri; omul, cu multă prudență și grijă, le evită, dar știe totuși că, chiar dacă reușește, prin energia și priceperea sa, să se strecoare printre ele, nu face decât să se îndrepte încet-încet spre marele, totalul, inevitabilul și iremediabilul naufragiu; el știe că acest drum îl duce spre pierzanie, spre moarte; iată capătul acestei anevoioase călătorii, mai de temut pentru el decât atâtea stânci pe care le-a ocolit până acum.

De asemenea, și trebuie să subliniem acest lucru, pe de o parte suferința și tristețea ajung ușor la un nivel la care moartea ne devine deziderabilă și ne atrage spre ea fără a ne opune; și totuși ce este viața, dacă nu o fugă din fața acestei morți? Și pe de altă parte nevoia și suferința abia ne lasă o clipă de răgaz, că și apare plictiseala; este necesară cu orice preț, este necesară o distragere a atenției. Ceea ce constituie preocuparea oricărei ființe vii, ceea ce o menține în mișcare este dorința de a trăi. Ei bine, această existență odată asigurată, nu știm ce să facem cu ea și nici la ce să o folosim! Atunci intervine cel de-al doilea raport care ne pune în mișcare, dorința de a ne elibera de povara existenței, de a o face să nu se simtă, „de a ucide timpul”, adică de a scăpa de plictiseală. De aceea îi vedem pe cei mai mulți dintre oamenii lipsiți de nevoi și de griji, odată scăpați de toate celelalte greutăți, sfârșind prin a se concentra asupra lor înșiși și prin a spune despre fiecare oră care trece: am mai câștigat o oră!, adică despre fiecare reducere din această viață pe care țin atât de mult să o prelungească; căci până acum acestui lucru i-au consacrat toate eforturile lor. Plictiseala, de fapt, nu este un rău care poate fi neglijat;

<sup>1</sup> „În mijlocul câtor pericole, câtor tenebre, se petrece puținul vieții care ne este dat!”

cu timpul ea face să apară pe figuri o adevărată expresie de disperare. Ea are suficientă forță pentru a determina ființele, care se iubesc la fel de puțin ca oamenii între ei, să se caute unele pe altele în pofida a orice; ea este principiul sociabilității. Ea este tratată drept o calamitate publică; împotriva ei guvernele iau măsuri, creează instituții oficiale: căci, împreună cu opusul său extrem, foametea, ea este răul cel mai capabil să ducă oamenii la faptele cele mai nebunești: *panem et circenses!*, iată ce-i trebuie poporului. Sistemul penitenciar în vigoare la Philadelphia se bazează pe folosirea izolării și a inactivității, pe scurt a plictiselii, ca mijloc de pedepsire; or, efectul este destul de groaznic pentru a-i duce pe deținuți la sinucidere. La fel ca nevoia pentru popor, plictisul este suferința claselor superioare. În viața socială el are ca reprezentare duminica; iar nevoia cele șase zile ale săptămânii.

Întreaga viață a omului se scurge între dorințe și realizarea lor. Dorința, prin natura ei, este suferință; satisfacerea duce foarte repede la satisfacție: scopul era iluzoriu: prin posesiune el nu mai este atrăgător; dorința renaște sub o formă nouă și o dată cu ea, nevoia, dacă acest lucru nu se întâmplă apare dezgustul, vidul, plictisul, dușmani și mai puternici decât nevoia. - Când dorința și satisfacerea ei se urmează la intervale care nu sunt nici prea lungi, nici prea scurte, suferința, rezultatul comun și al uneia și al celeilalte, coboară la minimum-ul său; atunci este viața o fericire. Căci există multe alte momente care ar putea fi numite cele mai frumoase din viață, bucurii pe care le-am putea numi cele mai curate; dar ele ne scot din lumea reală și ne transformă în spectatori dezinteresați ai acestei lumi: este cunoștință pură, lipsită de orice voință, plăcerea provocată de frumos, adevărată plăcere artistică; iar aceste bucurii, pentru a fi simțite, cer aptitudini deosebite: deci ele sunt permise unui mic număr de oameni și, chiar și pentru aceștia, ele sunt ca un vis trecător; de altfel, ei datorează aceste bucurii unei inteligențe superioare, care le face accesibile multe suferințe necunoscute de omul obișnuit și face din ci niște singuratici în mijlocul unei mulțimi foarte diferite de ei; astfel se restabilește echilibrul. În ce privește marea majoritate a oamenilor, bucuriile inteligenței pure le sunt interzise, plăcerea cunoașterii dezinteresate îi depășește; ei sunt reduși la simpla voință. Deci nimic nu i-ar putea atinge, nu i-ar putea *impresiona* (cuvintele o arată suficient), fără a le tulbura cumva voința, oricât de îndepărtat ar fi raportul dintre obiect și voință și chiar dacă acesta ar depinde de o eventualitate; oricum, voința nu trebuie să iasă din joc, căci existența

lor este mult mai ocupată cu acte ale voinței decât cu acte ale cunoașterii; acțiune și reacțiune, acesta este unicul lor element în care trăiesc. Putem găsi mărturii ale acestui lucru în detaliile și faptele obișnuite ale vieții de zi cu zi; astfel, în locurile frecventate de curioși, ei își scriu numele; ei caută să reacționeze asupra acestui loc, pentru că el nu reacționează asupra lor; la fel, dacă văd un animal din țări străine, un animal rar, ei nu se mulțumesc numai să-l privească, ci îl incită, îl necăjesc, se joacă cu el, numai pentru a trăi senzația acțiunii și reacțiunii; dar nimic nu ilustrează mai bine această nevoie de stimulare a voinței decât inventarea și succesul jocului de cărți; nimic nu arată mai bine latura deplorabilă a omenirii.

Dar natura, chiar și fericirea nu pot face nimic; oricum ar fi un om, oricare ar fi averea sa, suferința este pentru toți esența vieții, nimeni nu scapă de ea: Πηλειδης δ ωμωξιν, ιδων εις ουρανον ευρυν.

(Atunci fiul lui Pelcu gemu, ridicându-și ochii spre cerul necuprins.)

Sau:

Ζηνος μεν παις ηα Κρονιωνος, αυταρ οιζυν  
Ειχον απειρεσιην

(Eram copilul lui Jupiter, fiul lui Cronos; și totuși durerea pe care o resimțeam era infinită.)

Eforturile permanente ale omului pentru a alunga durerea nu reușesc decât să o facă să-și schimbe înfățișarea. La origine, ea este lipsă, nevoie, grijă pentru conservarea vieții. Chiar dacă reușiți (grea sarcină!) să alungați durerea sub această formă, ea revine sub mii de alte înfățișări, schimbându-se o dată cu vârsta și cu împrejurările; ea se transformă în dorința carnală, dragoste pasionată, gelozie, invidie, ură, îngrijorare, ambiție, avarie, manie și atâtea alte rele, atâtea altele! În sfârșit, dacă, pentru a se insinua, nu-i reușește nici o altă deghizare, ea ia aspectul trist, lugubru al dezgustului, al plictisului; câte mijloace de apărare nu au fost imaginate împotriva lor! În sfârșit, dacă reușiți să o evitați chiar și sub această formă, nu vă va fi ușor să o faceți și nici nu veți putea opri să nu apară suferința sub vreun alt aspect din cele precedente; și atunci, iată-vă din nou intrat în horă; viața oscilează neîncetat între durere și plictiseală. Ce gând disperant! Totuși priviți-o cu mare atenție, ea are o altă înfățișare, de această dată consolatoare, chiar potrivită poate pentru a ne inspira o nepăsare stoică față de necazurile noastre actuale. Ceea ce ne irită la ele este

mai ales gândul că ele sunt fortuite, fiind provocate de un șir de cauze care foarte ușor s-ar fi putut aranja în alt mod. Căci, când este vorba despre rele necesare prin ele însele, generale, precum bătrânețea și moartea și acele mici necazuri de fiecare zi, nu ne vom face probleme. Dar gândul că suferințele noastre sunt accidentale este acela care ne face să le simțim și le face să ne irite. Însă dacă înțelegem clar că durerea, în ea însăși, este firească la tot ce este însuflețit, inevitabilă, ea este la fel ca forma însăși sub care se manifestă viața și care nu datorează nimic hazardului; că astfel durerea prezentă ocupă pur și simplu un loc pe care, în lipsa ei, ar veni să se așeze altceva, că ea ne salvează prin aceasta de acel altceva; că în sfârșit destinul, în fond, are foarte puțină influență asupra noastră; toate aceste reflecții, dacă devin un gând cu adevărat viu în noi, ne duc destul de departe în seninătatea stoică și ne ușurează în mare măsură grija pe care o avem pentru fericirea noastră personală.

Să ne gândim puțin: deci durerea este inevitabilă; suferințele se alungă una pe cealaltă; aceasta nu vine decât pentru a-i lua locul precedentei. De aici, o ipoteză paradoxală, și totuși nu absurdă: fiecare individ are o parte determinată de suferință, aceasta prin esență: natura sa îi fixează o dată pentru totdeauna măsura în care va fi supus suferinței; această măsură nu poate nici să fie vidă, nici să fie depășită, oricare ar fi forma pe care ar lua-o durerea. Ceea ce determină cantitatea de rele și de bune care îi este sortită nu este deci o putere exterioară, ci însăși această măsură, această predispoziție înăscută; fără îndoială, din când în când și în funcție de variațiile sănătății sale, această măsură ar putea să fie sau depășită sau neîmplinită, dar, pe total, ar fi atinsă; în aceasta constă ceea ce fiecare numește temperamentul său, ori mai exact, gradul de  $\Delta\upsilon\sigma\chi\alpha\lambda\iota\alpha$  sau de  $\epsilon\upsilon\chi\omicron\lambda\iota\alpha$ , ca să folosim termenii lui Platon din prima carte a *Republicii*, adică de tristețe sau veselie, care este propriu firii sale. - În favoarea acestei ipoteze putem invoca fapte bine cunoscute de toți: mai întâi, marile dureri provoacă micile necazuri, și reciproc, în absența oricărei mari dureri, cele mai slabe nemulțumiri ne chinuic și ne mâhnesc; dar mai ales atunci când o mare nenorocire, una dintre acelea al cărei gând ne îngrozea, s-a năpustit asupra noastră, odată trecut primul acces de suferință, firea noastră revine vizibil la starea sa de mai înainte; învers, când o fericire mult timp dorită ne este în sfârșit acordată, nu ne simțim sensibil mai bine și nici mai satisfăcuți decât înainte. Numai în momentul în care vin asupra noastră aceste schimbări ne lovesc cu o forță neobișnuită până la a ne aduce într-o

stare de tristețe profundă sau de bucurie năvalnică; dar și un efect, și celălalt se sting curând, ambele fiind născute dintr-o iluzie; căci ceea ce le producea nu era nicidecum o plăcere sau o durere prezentă, ci speranța unui viitor cu adevărat nou, pe care îl anticipăm în minte. Și tocmai datorită împrumutului luat din contul viitorului bucuria sau suferința pot atinge un grad atât de înalt; de aceea, nici nu durează mult. - În ipoteza noastră, lucrurile ar sta la fel ca în cazul stării de rău sau de bine ca în acela al cunoștinței; ar exista un element important venit de la subiect și a priori. În sprijinul acestei idei putem cita și alte observații; la om, nici veselie, nici tristețe nu sunt determinate de circumstanțele exterioare, precum bogăția sau rangul în lume; și este chiar evident acest lucru; vedem cel puțin tot atâtea fețe vesele printre cei săraci ca și printre cei bogați. Să luăm sinuciderile; câte cauze diverse nu au ele! Nu există nici măcar o singură nenorocire, oricât de mică sau de mare ar fi ea, despre care să nu se poată spune cu o oarecare dreptate că ar fi putut constitui pentru toți oamenii, indiferent de caracterul pe care îl au aceștia, un motiv suficient pentru a se sinucide; foarte puține sunt atât de mici încât să nu existe o sinucidere cauzată de motive perfect echivalente. În aceeași teorie, variațiile pe care timpul le provoacă firii noastre vesele sau întunecate ar trebui să le atribuim schimbărilor care au loc nu în circumstanțele exterioare, ci în starea noastră interioară. Accesele noastre de bună dispoziție care depășesc obișnuitul, mergând chiar până la exaltare, izbucnesc de obicei fără o cauză străină. Adesea, este adevărat, tristețea noastră nu este determinată foarte vizibil decât de relațiile noastre cu exteriorul; aici se află singura cauză care ne frapează și ne tulbură; atunci ne închipuim că ar fi suficient să suprimăm această cauză pentru a ajunge la bucuria cea mai perfectă. Pură iluzie! Cantitatea hotărâtă de durere și de bună stare sortită nouă este, în ipoteza noastră, determinată în fiecare moment de cauze intime; iar motivul exterior este pentru emoția noastră ceea ce este un vezicator pentru corp: el trage în el toate indispozițiile, care altfel s-ar fi răspândit peste tot. Cantitatea de durere cerută de natura noastră pentru intervalul de timp examinat, ar fi, fără această cauză determinată, împrăștiată în sute de puncte; ea ar fi explodat în sute de mici neplăceri, supărări, față de lucruri pe care acum le neglijăm. Capacitatea noastră de a suferi fiind ocupată în întregime cu acest rău mai mare, durerea concentrându-se astfel în acest unic punct în loc să se disperseze. Încă o observație care se potrivește bine aici: când o grijă mare și sfâșietoare ia sfârșit, de exemplu în urma unui succes

norocos, când avem o piatră mai puțin pe inimă, imediat altă grijă vine să-i ia locul; întreaga materie din care ea se naște era deja acolo și înainte; dar sentimentul de îngrijorare nu putea să iasă, nu mai era loc; iar acest subiect de necaz era doar ca un nor abia zărit, aflat undeva la capătul orizontului. Acum s-a făcut loc, această materie vine foarte repede, pregătită, se așază, ocupă tronul în calitate de grijă căreia i-a venit rândul ( *πρωτανευουσα* ); deși este mai puțin bogată în conținut decât predecesoarea sa, totuși, umflându-se mult, ea sfârșește prin a avea același volum și ocupă cu multă demnitate tronul, în calitate de grijă dominantă.

Tot la aceleași persoane întâlnim și bucuriile nemăsurate, și durerile cele mai violente; aceste două extreme sunt ca un pandant una pentru cealaltă; și una, și cealaltă presupun un suflet foarte viguros. Și una, și cealaltă, am văzut, își au principiul nu numai în prezent, ci și în viitor, pe care îl anticipează. Or, deoarece suferința este proprie vieții, deoarece chiar gradul la care ea trebuie să ajungă este fixat de natura subiectului, este clar că variațiile bruște sunt întotdeauna la suprafață și nu schimbă nimic în fond; așa fiind, trebuie ca bucuria sau tristețea nemăsurată să se sprijine pe vreo eroare, pe vreo iluzie; ca urmare, cu condiția de a vedea mai clar lucrurile, ar trebui să putem evita aceste două genuri de surescitare; sensibilitatea, bucuria nemăsurată (*exultatio, laetitia incolesns*), constituie în fond tot acea iluzie de a crede că am descoperit în viață ceea ce nu se poate găsi în ea: satisfacerea durabilă a dorințelor care se sfârșesc și renasc neîncetat, pe scurt remediul grijilor. Or, orice iluzie de acest gen este un pisc de pe care va trebui neapărat să coborâm, o fantomă care se va topi, ceea ce ne va provoca o suferință mult mai amară decât ne-a fost de mare bucurie. Aceasta este natura tuturor înălțimilor, nu putem coborî de pe ele decât printr-o cădere. Trebuie deci să le evităm; o durere bruscă și puternică nu este nimic altceva decât această cădere. dispariția acestei fantome; dacă nu există urcare, nu există nici cădere. Am putea evita și una, și cealaltă, cu condiția de a ne asuma răspunderea să privim lucrurile în față, să vedem clar legătura dintre ele, să evităm în permanență să le împodobim vreodată în culori în care am vrea noi să le vedem. Morala stoică se reducea la următorul aspect principal; să-ți menții sufletul liber de o asemenea iluzie și de ceea ce ea atrage după sine, pentru a-l fixa într-o nepăsare de nezdruccinat. La fel gândea și Horațiu într-o odă faimoasă:

*Aequam memento rebus in arduis  
Servare mentem. non secus in bonis  
Ab insolenti temperatam  
Laetitia...*<sup>1</sup>

Dar cel mai adesea ne întoarcem privirile, ca de la un medicament amar, de la adevărul că suferința este esența însăși a vieții; că suferință nu se infiltrează în noi din afară, că purtăm în noi înșine izvorul nesecat din care se naște ea. Dimpotrivă, mereu căutăm o cauză străină, un fel de pretext, acestei suferințe care este inseparabilă de noi; suntem precum omul liber care își face un idol, pentru a nu rămâne fără stăpân. Neobosiți, alergăm din dorință în dorință; chiar dacă fiecare satisfacție obținută, în pofida a ceea ce ne promitea, nu ne mulțumește deloc și de cele mai multe ori nu ne lasă decât amintirea unei greșeli rușinoase, continuăm să nu înțelegem, reîncepem jocul Danaidelor; și iată-ne urmărind iarăși noi dorințe:

*Sed, dum abest quod avemus. id exsuperare videtur  
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;  
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.*<sup>2</sup>

Și aceasta continuă tot așa, la infinit, doar dacă, lucru mai rar și care deja reclamă puțină forță de caracter, doar dacă nu ne aflăm în fața unei dorințe pe care nu o putem nici satisface nici abandona; atunci avem tocmai ce căutam, un obiect pe care îl putem acuza în orice clipă, în locul propriei noastre esențe; ea este sursa nefericirilor noastre; din acest moment, suntem în conflict cu destinul nostru, dar împăcați cu existența noastră, mai departe ca oricând să recunoaștem că însăși această existență are drept esență durerea și că o mulțumire adevărată este ceva imposibil.

Din toată această serie de reflecții se naște o fire puțin cam melancolică, aerul unui om care trăiește cu o singură mare durere și care de acum neglijează restul, mici dureri și mici plăceri; este deja o stare mai nobilă decât cea înțelegere veșnică după fantome mereu schimbătoare, care este preocuparea majorității oamenilor.

---

<sup>1</sup> „Amintește-ți să-ți păstrezi sufletul la fel cu el însuși în momentele reale ale vieții, iar în momentele bune să rămână moderat, departe de o bucurie insolentă.”

<sup>2</sup> „Atâta timp cât obiectul dorințelor noastre este îndepărtat, el ni se pare a fi mai presus de orice: de cum îl avem, dorim un alt obiect; și setea de a trăi care ne ține gura deschisă este mereu egală cu ea însăși.” (Lucretiu, III. 1095)

## § 58

Satisfacerea, fericirea, cum îi spun oamenii, nu este la propriu și în esența ei nimic altceva decât *negativ*, în ea nu exista nimic pozitiv. Nu există satisfacție care să vină la noi din proprie inițiativă; trebuie ca ea să fie satisfacerea unei dorințe. Dorința, într-adevăr, lipsa, este condiția preliminară a oricărei plăceri. Or, odată cu satisfacerea dorința încetează și prin urmare și plăcerea. Deci satisfacția, mulțumirea nu pot fi decât o eliberare de o durere, de o nevoie, sub acest nume nu trebuie, într-adevăr, să înțelegem numai suferința efectivă, vizibilă, ci orice fel de dorință care, prin inoportunitatea sa, ne tulbură liniștea și chiar acel plictis care ucide, care face din existența noastră o povară.

Este greu să obținem, să cucerim un bun oarecare; nu există obiect care să nu fie despărțit de noi de dificultăți, de eforturi fără sfârșit: în drumul nostru, la fiecare pas, răsar obstacole. Și o dată cucerirea realizată, obiectul atins, ce am câștigat? Nimic, desigur, decât că ne-am eliberat de vreo suferință, de vreo dorință, și am revenit la starea în care ne aflam înainte de apariția acestei dorințe. - Pentru noi faptul imediat este numai nevoia, adică durerea. Pentru satisfacere și plăcere, nu le putem cunoaște decât indirect; trebuie să facem apel la amintirea suferinței, a lipsei trecute, pe care ele le-au alungat. Iată de ce bunurile, avantajele care sunt în prezent în posesia noastră nu le cunoaștem cu adevărat, nu le apreciem; ni se pare că așa trebuie să fie; și într-adevăr, întreaga fericire pe care ne-o procură acestea este că îndepărtează de noi anumite suferințe. Trebuie să le pierdem pentru a le aprecia valoarea; lipsa, privațiunea, durerea, acesta este lucrul pozitiv și care ni se oferă fără intermediar. Acesta este și motivul care ne face atât de plăcută amintirea necazurilor învinse de noi: nevoie, boală, privațiune etc.; acesta este, într-adevăr, singurul mijloc de a ne bucura de bunurile prezentului. Nu putem nega nici faptul că, gândind astfel, ca un egoist (egoismul, de fapt, este forma însăși a voinței de a trăi), gustam o satisfacție, o plăcere de același gen la vederea sau la descrierea durerilor altuia; Lucrețiu a spus acest lucru în versuri frumoase, și foarte clar, la începutul celei de a doua cărți:



*Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,  
E terra magnum alterius spectare laborem:  
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas;  
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.<sup>1</sup>*

Totuși, vom vedea mai târziu, acest fel de bucurie, acest mod de a-și face simțit .siei propria bunăstare, este foarte apropiat de principiul însuși al răutății active.

Orice fericire este negativă, fără nimic pozitiv; ca urmare, nici o satisfacție, nici o mulțumire nu pot fi de durată; în fond ele nu sunt decât încetarea unei dureri sau a unei lipse și, pentru a le înlocui pe acestea din urmă, ceea ce va veni va fi în mod inevitabil o suferință nouă sau o *apatie*, o așteptare fără obiect, plictisul. O urmă a acestui adevăr o găsim în acea fidelă oglindă a lumii, a vieții și a esenței lor, adică în artă, mai ales în poezie. Un poem epic sau dramatic nu poate avea decât un subiect: o dispută, o acțiune, o luptă a căror miză este fericirea; dar despre fericirea însăși, despre fericirea împlinită nu ne spune niciodată nimic. Prin mii de greutăți, prin mii de pericole, poemul își conduce eroii spre țintă; de-abia au atins-o, și gata, cortina! Și ce i-ar mai rămâne de făcut decât să arate că scopul însuși, atât de luminos, și în care eroul credea că va găsi fericirea, era o pură înșelătorie; că după ce l-a atins el nu se simte mai bine decât înainte. Având în vedere că nu poate exista fericire adevărată și durabilă, fericirea nu poate fi pentru artă un obiect. La drept vorbind, scopul propriu idilei este tocmai descrierea acestei fericiri imposibile: dar nici idila însăși, oricine își dă seama, nu este un gen care să dureze. Intotdeauna, sub pana poetului, ea devine sau epopee, o foarte mică epopee, cu mici dureri, cu mici plăceri, în mod obișnuit; sau se îndreaptă spre poezia descriptivă; atunci ea descrie frumusețea naturii și se reduce la acel mod de cunoaștere pură, liberă de orice voință, care, la drept vorbind, este singura fericire adevărată, nemaifiind o fericire precedată de suferință și de nevoie, atrăgând după sine regretul, durerea, vidul sufletesc, dezgustul, ci singura care poate umple, dacă nu viața întreagă, cel puțin câteva clipe de viață. - Și ceea ce vedem în poezie vom regăsi și în muzică; melodia ne oferă un fel

*De rerum natura*, I 1-4. „Este plăcut când marea este puternică, când vântul îi agită valurile, să asiești de pe țărm la clătorurile marinarilor: nu numai că suferința altora este pentru noi o adevărată bucurie; dar să vezi de la adăpost câte suferințe sunt, iată ce este plăcut” (n.t.)

de poveste foarte intimă a voinței ajunse la conștientizarea misterelor vieții, a dorinței, a suferinței și a bucuriei, a fluxului și refluxului inimii omenești; și noi ne recunoaștem aici. Melodia este o desprindere prin care părăsim tonicul și, prin mii de ocolișuri fermecătoare, ajungem la o disonanță dureroasă, pentru a regăsi în cele din urmă tonicul, ce vorbește despre satisfacție și despre calmarea voinței; dar după ea, nu mai avem ce face, și dacă am menține-o puțin mai mult timp, am ajunge la monotonia însăși, obositoare, insignifiantă și care traduce plictisul.

Așadar, după cum se vede destul de bine din toate aceste explicații, nici o satisfacție posibilă nu poate dura, nu există nici o fericire pozitivă; motivul acestui fapt poate fi înțeles prin ceea ce a fost spus la sfârșitul Cărții a doua; voința - viața omului, ca orice fenomen, nu este decât o manifestare a ei - se reduce la o acțiune fără țel, fără scop. Acest caracter de infinitate se regăsește în toate punctele acestui univers în care ea se exprimă; începând de la formele cele mai generale ale realității vizibile, spațiul și timpul fără margini, și până la cea mai desăvârșită dintre manifestările sale, viața, activitatea umană. - Putem concepe, în teorie, trei forme extreme ale vieții umane, iar aceste forme sunt cele trei elemente din care, în practică, este compusă orice viață. Mai întâi, voința energetică, viața marilor pasiuni (Radjak-Guna). Ea se manifestă în personajele istorice de mare caracter; ea își are reprezentarea în epopee și în dramă; dar se poate arăta și pe scene mai puțin întinse; căci, în acest caz, ceea ce face măreția obiectelor nu sunt dimensiunile lor relative în afara noastră, ci puterea lor de a menționa. În al doilea rând este cunoașterea pură, contemplația Ideilor, privilegiu rezervat inteligenței eliberate de sub imperiul voinței; aceasta este viața geniului (Satva-Guna). În sfârșit, apatia profundă a voinței și a inteligenței în slujba voinței, așteptarea fără obiect, plictisul în care viața pare să încremenească (Tama-Guana). Viața individului este departe de a se menține în una dintre aceste extreme; arareori ea le atinge și cel mai adesea ea nu face decât să înainteze cu pași nesiguri, ezitanți, spre una sau alta dintre direcții, redusă la dorințe meschine care tind spre obiecte ne semnificative, cu retrageri permanente, care o fac să scape de plictis. - Ne vine greu să credem cât de insignifiantă, cât de lipsită de sens, în ochii privitorului străin, cât de stupidă și lipsită de judecată, în chiar ochii actorului, este existența pe care o duce majoritatea oamenilor; o așteptare fără rost, suferințe stupide, un mers ezitant de-a lungul celor patru etape ale vieții, până la acel capăt care

este moartea, însoțite de un șir de idei comune. Aceștia sunt oamenii: niște ceasuri; odată întors, merge fără să știe de ce; cu fiecare zămislire, cu fiecare naștere, ceasul vieții umane este întors, pentru a-și relua mica sa ritornelă, deja repetată de o infinitate de ori, frază cu frază, măsură cu măsură, cu variațiuni nesemnificative. Un individ, o față umană, o viață umană, toate acestea nu sunt decât un vis foarte scurt al spiritului infinit care însuflețește natura, al acestei îndărătnice voințe de a trăi, o imagine trecătoare mai mult, pe care ea o schițează în joacă pe pânza sa fără sfârșit, spațiul și timpul, lăsând-o să se manifeste în răstimpul unui moment - moment care, față de aceste două imensități, este un zero - apoi ștergând-o pentru a face astfel loc altora. Totuși, și aceasta este ceea ce apare în viață pentru a ne da de gândit, fiecare dintre aceste schițe care durează o clipă, fiecare dintre aceste butade se plătesc; voința de a trăi în întreaga ei dezlănțuire, suferinde fără număr, fără măsură, apoi la capătul unui deznodământ mult timp temut, inevitabil în fine, acest lucru dureros, moartea, acesta este prețul. Și iată de ce simpla vedere a unui cadavru ne face să devenim brusc atât de serioși.

Viața fiecăruia dintre noi, dacă o cuprindem în ansamblul ei dintr-o singură privire, dacă nu luăm în considerație decât laturile ei marcante, este o adevărată tragedie; dar atunci când trebuie, pas cu pas, să o analizăm în amănunt, ea capătă aspectul unei comedii. Fiecare zi aduce noi greutăți, noi griji; fiecare clipă, o nouă înșelătorie; fiecare săptămână, noi dorințe, noi temeri; fiecare oră, noi descurajări, căci hazardul este aici, mereu la pândă pentru a face ceva rău; toate acestea nu sunt decât veritabile scene comice. Dar dorințele niciodată îndeplinite, eforturile făcute mereu în zadar, speranțele pulberate de un destin necruțător, dezamăgirile crude care formează viața întreagă, suferința mereu crescândă și, la capătul tuturor acestora, moartea, iată destule elemente pentru a face o tragedie. Parcă fatalitatea ar vrea, în existența noastră, să completeze tortura cu deriziunea; ea pune în viața noastră toate durerile tragediei; însă, pentru a nu ne lăsa măcar demnitatea personajului tragic, ea ne reduce, în amănuntele vieții, la rolul de bufon.

Totuși, oricât de grăbite ar fi grijile, mari și mici, să umple viața, să ne țină cu sufletul la gură, în continuă mișcare, ele nu pot nicidecum să ascundă neputința vieții de a umple un suflet și nici vidul și platitudinea existenței, precum nu reușesc nici să alunge plictiseala, care pândește în permanență chiar și cel mai mic loc gol lăsat de grijă. De aici provine faptul că omul, când nu are încă destule

griji, tristeți și ocupații pe care i le dă lumea reală, își face din mii de superstiții diverse o lume imaginară, potrivește astfel lucrurile încât această lume să-i dea nenumărate suferințe și să-i absoarbă toate forțele, în cursul celui mai mic răgaz pe care i-l lasă realitatea; căci el nu știe să se bucure de acest răgaz. Este ceea ce se întâmplă în mod firesc popoarelor a căror viață este ușoară, grație unei clime și unui sol favorabile, cum a fost cazul mai întâi cu hindușii, apoi cu grecii, cu romanii și, printre cele moderne, cu italienii, cu spaniolii etc. Oimul își face, după asemănarea sa, demoni, zei, sfinți; apoi trebuie să le ofere neîncetat sacrificii, rugăciuni, podoabe pentru templele lor, promisiuni, îndeplinirea promisiunilor, pelerinaje, omagii, podoabe pentru statuile lor și altele. Această activitate a ființelor respective se amestecă în permanență cu viața reală, o eclipsează chiar; fiecare eveniment devine un efect al acțiunii acestor ființe; relațiile pe care le întreținem cu ele ocupă o jumătate a vieții, nutrește în noi speranța și, prin iluzia pe care o suscită, ni se pare uneori mai interesant decât relațiile cu persoanele reale. Acestea sunt efectul și simptomul unei nevoi reale a omului, nevoia de ajutor și de sprijin, nevoia de ocupație pentru a scurta timpul; fără îndoială că adesea rezultatul este total opus primei dintre aceste nevoi, deoarece, în fiecare împrejurare supărătoare sau periculoasă, trebuie să consumăm timp și forțe care ar fi trebuit folosite în altă parte, în rugăciuni și ofrande; dar el este cu atât mai favorabil celeilalte nevoi, grație acestei relații fantastice cu o lume visată; în aceasta constă avantajul obținut de pe urma acestor superstiții, și nu este deloc de disprețuit.

Acum în sfârșit, datorită tuturor acestor studii ale ordinii celei mai generale, datorită efortului nostru de a schița viața umană în liniile sale elementare, trebuie să fi ajuns, în măsura în care ne putem convinge a priori, la convingerea că, prin natura ei, viața nu îngăduie nici o fericire adevărată, că ea este în întregime o suferință cu aspecte diverse, o stare de nefericire radicală; am putea da mai multă viață și formă acesteia, recurgând la experiența, la a posteriori, coborând la cazurile particulare, pentru a avea în fața ochilor imagini, pentru a ne descrie în exemple nefericirea noastră fără nume, pentru a invoca faptele și istoria, unde avem voie, de asemenea, să aruncăm o privire și să căutăm explicații. Dar în acest caz ar fi un capitol fără sfârșit și care ne-ar face să coborâm de la generalități, de pe acest pisc care este poziția proprie filosofului. În plus, un asemenea tablou ar fi luat cu ușurință drept o simplă declamație despre tristul nostru destin, așa cum se face adesea; el ar fi acuzat de părtinire, pe motiv că toate

tușele picturii sunt fapte particulare. Dimpotrivă, noi scăpăm cu siguranță de acest reproș și de această bănuială, datorită modului neutru, filosofic de a descoperi prin rațiuni cu totul generale și a priori rădăcinile adânci prin care durerea este legată de esența însăși a vieții, ceea ce o face să fie inevitabilă. Dar dacă se dorește o verificare a priori, aceasta este ușor de obținut. Este suficient să fi ieșit din visele de tinerețe, să se țină seama de experiență, de a sa și de aceea a celorlalți, să fi învățat să te cunoști mai bine, prin viață, prin istoria timpului trecut și cea a prezentului, prin citirea marilor poeți și să nu ai judecata paralizată de prejudecăți prea rigide, pentru a rezuma lucrurile astfel: lumea omenească este ținutul hazardului și al erorii, care conduc totul fără îndurare, lucrurile mari, ca și cele mici; lângă ele, cu biciul în mână, merg prostia și răutatea; de aceea vedem că orice lucru bun întâmpină mari greutăți pentru a ieși la lumină, că nimic din ce este nobil și înțelept nu reușește decât rareori să se manifeste, să se realizeze sau să se facă cunoscut; că dimpotrivă ceea ce este inept și absurd în materie de gândire, platitudinea, lipsa de gust în materie de artă, răul și perfidia în materie de comportament, domină, fără a fi înlăturate decât din când în când. În orice împrejurare excelentul este redus la starea de excepție, de caz izolat, pierdut printre milioanele de alte cazuri; și dacă uneori reușește să se reveleze în vreo operă de durată, mai târziu, când această operă a supraviețuit ranchiunei contemporanilor, ea rămâne solitară, ca o piatră căzută din cer, care este păstrată undeva, ca un fragment desprins dintr-o lume supusă unei ordini diferite de a noastră. - Iar în ce privește viața individului, orice biografie este o patografie; căci a trăi, în general, însemna a suporta până la capăt o serie de mari și mici necazuri; fiecare, de altfel, și le ascunde cât poate mai bine pe ale sale, știind bine că lăsându-le să se vadă el ar provoca rareori simpatie sau milă, dar aproape întotdeauna satisfacție; nu suntem oare mulțumiți gândindu-ne la relele de care suntem feriți? Dar în fond, s-ar putea să nu găsim vreun om care, ajuns la capătul vieții sale, în același timp rațional și sincer, să dorească să o ia de la început și să nu prefere mult mai mult un neant absolut. În fond și pe scurt, ce conține atât de celebrul monolog al lui Hamlet? Iată ce: situația noastră este atât de nefericită încât o non-existență absolută ar fi mult mai preferabilă. Dacă sinuciderea ne-ar asigura neantul, dacă într-adevăr ne-ar fi propus alternativa „de a fi sau a nu fi”, atunci da, ar trebui să alegem non-existența, și acesta ar fi un deznodământ pe potriva tuturor dorințelor noastre (*a consummation devoutly to be*

wish'd). Numai că ceva din noi ne spune că nu este așa, că sinuciderea nu rezolvă nimic, moartea nefiind o dispariție absolută. - Același este și sensul vorbelor Părintelui istoriei<sup>1</sup>, vorbe care nu au fost niciodată dezmințite „Nu există om căruia să nu i se fi întâmplat, nu o dată, să nu mai dorească să ajungă ziua de mâine” Așa încât această scurtă a vieții, de care ne plângem atât, este tot ce are viața mai bun.

Dacă fiecăruia dintre noi ni s-ar pune în fața ochilor durerile, suferințele oribile la care ne expune viața, am fi cuprinși de groază; luați-l pe cel mai vajnic optimist, plimbați-l prin spitale, prin leprozerii, prin cabinetele în care chirurghii fac martiri; prin închisori, prin camerele de tortură, prin hangarele cu sclavi; pe câmpurile de luptă și la locurile de execuție; deschideți-i toate cotloanele întunecate unde se ascunde mizeria, departe de privirile curioșilor indiferenți; pentru a încheia, puneți-l să arunce o privire în închisoarea lui Ugolino, în Turnul forme și atunci va vedea ce este de fapt această *cea mai bună dintre lumile posibile* a sa. Și, de altfel, de unde și-a luat Dante elementele *Infernului* său dacă nu din chiar lumea reală? Totuși el a făcut un *Infern* foarte prezentabil. Dar când a fost vorba să facă un *Cer*, să descrie bucuriile acestuia, atunci dificultatea a fost insurmontabilă; lumea noastră nu-i oferea nici un fel de material. El nu a avut deci decât o singură cale; în loc să ne vorbească despre fericirea Raiului, ne repetă lecțiile pe care le-a primit de la înaintașii săi, de la Beatrice a sa, de la diverșii sfinți. Acest lucru arată în suficientă măsură ce este lumea noastră. Poate că viața este la fel ca stofele de proastă calitate; tot ce are o strălucire falsă este bun; tot ce este într-o stare jalnică este ascuns; tot ceea ce poate face efect, ce poate sări în ochi, este scos la vedere, și cu cât suntem mai departe de a poseda adevărata mulțumire, cu atât mai mult vrem să părem, în fața celui alt, un om fericit. Da, nebunia noastră merge până la a ne stabili drept scop suprem al acțiunilor noastre părerea altuia despre noi; și totuși zădărnicia unui astfel de rezultat este destul de cunoscută; aproape toate limbile o spun; cuvântul lor pentru a spune vanitate, *vanitas*, înseamnă vid, neant. De altfel, în pofida tuturor acestor miniciuni, suferințele pot crește, și faptul este cotidian, până la a ne face să dorim cu pasiune acel lucru, cel mai de temut de obicei, care este moartea. Atunci când destinul vrea să arate tot ce poate, el îi închide nefericitului până și această ieșire și, aruncându-l în mâinile unor dușmani furioși, îl ține acolo într-un atroce și îndelungat martiriu, fără putință de scăpare. Sărmanul torturat nu are decât să-și

<sup>1</sup> Herodot, VII, 46

cheme acum zeii în ajutor! Tot rămâne pradă destinului său; iar destinul nu cruță pe nimeni. Ei bine, această situație a omului pierdut fără nici o speranță de scăpare este chiar imaginea neputinței noastre de a alunga departe de noi voința, persoana noastră nefiind decât realizarea ei obiectivă. Dacă o forță străină este incapabilă să schimbe această voință sau să o suprimă, ea nu este mai puțin incapabilă să o elibereze de suferințele sale; suferințele sale țin de esența vieții, iar viața este manifestarea voinței. Intotdeauna, în această problemă capitală, ca în toate celelalte, omul se vede redus la el însuși. În zadar își fabrica el zei, pentru a-i ruga, pentru a lua de la ei bunuri pe care numai forța voinței sale i le poate dobândi. Vechiul Testament a făcut din lume și din om opera unui Dumnezeu; dar Noul Testament a recunoscut că mântuirea și eliberarea lumii cufundată astăzi în nefericire trebuie să vină din chiar această lume; de aceea a trebuit să facă din acest Dumnezeu un om. Voința omului este deci și rămâne, pentru el, lucrul de care depinde totul. Dacă saniasisii<sup>1</sup>, martirii, sfinții de orice confesiune și cu orice nume au suportat de bunăvoie, din toată inima martiriul lor, aceasta s-a datorat faptului că la ei voința de a trăi s-a suprimat ea însăși; numai în acest caz lenta distrugere a aparenței îmbrăcate de această voință le putea părea bine venită. Dar să nu anticipăm asupra continuării expunerii mele. De altfel, nu pot să-mi ascund părerea despre acest aspect; optimismul, când nu este o simplă vorbărie lipsită de sens, cum se întâmplă la acele capete comune în care nu locuiesc decât cuvinte, este mai rău decât un mod de gândire absurd; este o opinie realmente *impia*<sup>2</sup>, o batjocură odioasă față de durerile de nespus ale omenirii. - Înșă nu trebuie să tragem concluzia că credința creștină este favorabilă optimismului; dimpotrivă, în Evangheliile lumea și răul sunt considerate aproape sinonime.<sup>3</sup>

## § 60

Am terminat cu cele două analize pe care trebuia să le intercalăm în expunerea noastră: aceea a libertății care aparține voinței în sine și a necesității proprii fenomenelor sale; și aceea a sorții care o aștepta pe această voință în lumea în care ea se reflecta și de care ea trebuie să ia cunoștință pentru a se pronunța asupra faptului dacă se va afirma

<sup>1</sup> Pustnici indieni (n.t.)  
În această privință, a se vedea capitolul XLVI din *Suplimente*.  
Nelegiuit, ticălos, din lat impius, a, um; în germ.: vuchlose (n.t.)

sau se va nega. Acum putem analiza această afirmare și această negare, căci până acum nu am vorbit despre ele decât pentru a da o idee generală; trebuie să le lămurim pe deplin și de aceea să expunem modurile de viață prin care se exprimă și una, și cealaltă și să vedem ce semnificație au acestea.

*Afirmarea voinței* este voința însăși, subzistând alături de inteligență și nefiind nicidecum stânjenită de aceasta, așa cum se prezintă în general, ocupând întreaga viață a omului. Or, corpul este o primă manifestare a voinței, în condițiile determinate de gradul și de individul în discuție; iar voința dezvoltată în timp nu este, în ce o privește, decât parafraza corpului, o explicație a ceea ce înseamnă el, atât în ansamblul său, cât și în componentele sale; această voință nu este deci decât o revelare a lucrului în sine a cărui primă formă vizibilă este corpul. Prin urmare, în loc de afirmarea voinței putem spune afirmarea corpului. Tema pe care voința, prin diversele sale acte, execută variațiuni este simpla satisfacere a nevoilor care, în starea de sănătate, rezultă în mod necesar din chiar existența corpului: acest corp deja le exprimă; iar ele se reduc la două aspecte: conservarea individului și perpetuarea speciei. Numai în raport cu ele motivele cele mai variate au influență asupra voinței și dau naștere celor mai multe acte. Fiecare dintre aceste acte nu este decât o dovadă, un exemplu al voinței care se manifestă în ansamblul său prin aceste nevoi; în ce privește forma acestei dovezi și aspectul motivului, ele sunt lucruri secundare aici; ceea ce interesează în cazul voinței este intensitatea sa. Voința devine vizibilă numai prin motive, așa cum ochiul are nevoie de lumină pentru a-și exercita facultatea de a vedea. Motivul, în general este pentru voință ca un Proteus cu mii de înfățișări; el constituie promisiunea unei satisfacții depline, a unei potoliri a setei de a vrea; dar de îndată ce scopul este atins, el își schimbă aspectul, revine și pune din nou în mișcare voința, cu o forță proporțională cu energia ei și cu raportul pe care ea îl întreține cu inteligență, cele două elemente care, grație acestor dovezi și exemple, ni se revelează și formează caracterul empiric.

Omul, de cum începe să se cunoască, se trezește că este preocupat să vrea și, de regulă, inteligența îi rămâne într-un raport constant cu voința lui. El începe prin a încerca să cunoască bine obiectele voinței sale, apoi mijloacele pentru a le atinge. Atunci vede ce are de făcut și de obicei nu căuta să afle nimic altceva. El acționează, lucrează din greu; faptul că este conștient că acționează mereu pentru realizarea scopului pe care îl urmărește voința, îl menține în alertă și în



permanentă activitate; gândirea sa se ocupă de alegerea mijloacelor. Aceasta este viața aproape a tuturor oamenilor; ei vor, știm ce vor, ei caută lucrul pe care îl vor cu destul succes pentru a scăpa de disperare, dar și cu destule eșecuri de a scăpa de plictiseală cu urmările sale. De aici, o oarecare bucurie, sau cel puțin o pace interioară, în care nici bogăția, nici sărăcia nu prea au de-a face; nici bogatul, nici săracul nu se bucură de ceea ce au, căci am văzut de ce bunurile lor nu-i influențează decât negativ; ceea ce îi menține în această stare este speranța în obținerea bunurilor pe care le consideră ca fiind prețul suferințelor lor. Ei acționează deci, merg înainte, cu seriozitate, luându-și chiar un aer de importanță; precum copiii care se dăruie cu totul jocului lor. - Numai în mod excepțional o viață își vede cursul tulburat, atunci când inteligența s-a eliberat de voință, iar ea a început să analizeze esența însăși a universului, într-un mod general; ea ajunge atunci fie, pentru a satisface nevoia estetică, la o stare contemplativă, fie, pentru a satisface nevoia morală, la o stare de abnegație. Însă cea mai mare parte a oamenilor fug, în cursul vieții din fața nevoii, care nu-i lasă să se oprească, să gândească. Dimpotrivă, adesea voința se înalță în ei până la o afirmare extraordinară de energică a corpului, de unde apar poftele violente, pasiunile puternice; atunci individul nu se mulțumește numai să-și afirme propria existență, el o neagă pe aceea a tuturor celorlalți și încearcă să-i suprimă de îndată ce îi întâlnește în cale.

Conservarea corpului cu ajutorul propriilor forțe este însă un grad foarte scăzut al afirmării voinței; și dacă, în mod liber, ea ar rămâne la acest stadiu, am putea admite că atunci când survine moartea o dată cu acest corp voința, al cărei veșmânt era el, se stinge. Dar deja satisfacerea nevoii sexuale depășește afirmarea existenței particulare, limitate la un timp atât de scurt; merge mai departe și, dincolo de moartea individului, până la o distanță infinită, afirmă viața. Întotdeauna adevărată și logică, natura este aici în plus și naiva și ne arată întreaga semnificație a actului generator. Conștiința însăși, forța dorinței, ne revelează în acest act *afirmarea* cea mai hotărâtă a *voinței de a trăi*, în limpezimea sa, și independența de orice adăugire (precum negarea celorlalți indivizi); în plus, în timp, în șirul cauzelor, în natură în sfârșit, apare, ca o consecință a actului, o nouă viață; față de generator, generatul, ca fenomen, este diferit; dar în sine și prin ideea sa, îi este identic. Iată de ce acest act permite generațiilor succesive de ființe vii să se unească într-un, tot, care poate fi numit veșnic. Actul procreației, în raport cu autorul său, nu face decât să exprime, să

semnaleze că este întru totul de acord cu viața; în raport cu noul individ, ea nu este, desigur, cauza voinței a cărei manifestare este el, căci în sine voința nu cunoaște nici cauza, nici efect; dar, ca orice cauză, ea este numai ocazia care a făcut ca voința să se manifeste în acel moment și în acel loc. Ca lucru în sine, voința generatorului și aceea a generatului nu este decât o singură voință; căci fenomenul singur este supus principiului individuației, nu și lucrul în sine. Prin chiar efectul acestei afirmări care depășește corpul individului și merge până la producerea unui nou, durerea și moartea, și ele, și după cum sunt esențiale fenomenului vieții, sunt din nou afirmate; iar de această dată, șansa de eliberare pe care trebuie să o dea inteligența ajunsă la gradul său cel mai înalt de perfecțiune este vizibil pierdută. Aceasta este semnificația profundă a rușinii care însoțește actul generației. - Este chiar ideea care, sub formă de mit, se regăsește în dogma creștină a pactului lui Adam; acest păcat, evident, este acela de a fi gustat din plăcerea carnală; toți luăm parte la aceasta și astfel suntem supuși durerii și morții. Această dogmă ne ridică deasupra sferei unde totul se clasifică prin rațiunea suficientă, ne pune în fața Ideii, a omului; ea ne învață să refacem unitatea Ideii, după ce aceasta s-a răspândit în nenumărați indivizi, reunindu-i prin legătura generației. Ca urmare, creștinismul vede în orice individ mai întâi identitatea sa cu Adam, cu reprezentantul afirmării vieții, de unde participarea sa la păcat (la păcatul original) și prin aceasta la durere și la moarte; apoi de asemenea, și grație Ideii care îl face să înțeleagă, identitatea acestui individ cu Mântuitorul, reprezentantul negării atașamentului față de viață, de unde participarea sa la sacrificiul și la meritele Mântuitorului, precum și eliberarea din lanțurile păcatului și ale morții, adică ale lumii (*Către romani*, V, 12-21).

Și un alt mit este în concordanță cu cele spuse de noi pentru a arăta în plăcerea carnală afirmarea voinței de a trăi depășind viața individului, abandonarea unei ființe în brațele acelei voințe, o înșiruire neînnoită la viață: este vorba despre mitul grec al Persefonei: ea avea voie să se întoarcă din Infern atâta timp cât nu gustase din fructele acestuia; dar imediat ce s-a atins de rodie, imediat ce s-a bucurat de ea, Persefona aparține lumii subpământene. În incomparabila redare a lui Goethe, acest sens al lucrurilor este foarte evident, mai ales în momentul în care ea gusta din rodie și în care corpul invizibil al Parcelor începe:

*De-acum ești de-a noastră!  
Trebuia să revii înfometată:*

Iar această rodie din care ai mușcat te face de-a noastră!

Lucru remarcabil, Clemente din Alexandria (*Stromates*, III, 15) exprima aceeași idee cu ajutorul aceleiași imagini și aceluiași cuvinte: Οι μεν ευνουχισαντες εαυτους απο πασης αμαρτιας, διν την βασιλειαν των ουρανων, μαχαριοι ουτοι ειουν, οι τον χοσμον νηστευοντες

(„Cei care au îndepărtat din ei orice înclinație spre păcat, pentru a ajunge în împărăția cerurilor, aceia sunt preafericiți, care postesc în privința bunurilor acestei lumi”).

Ceea ce ne arată o dată mai mult în înclinația sexelor afirmarea hotărâtă, cea mai puternică, a vieții este faptul că pentru omul care trăiește în natură, ca și pentru animal, această înclinație este limita ultimă, scopul suprem al existenței. Primul obiectiv al acestui om este propria sa conservare; după ce și-a asigurat-o, el nu se mai gândește decât la perpetuarea speciei; supunându-se naturii, el nu poate urmări nimic mai mult. Deci natura, având ca esență voința de a trăi, încearcă din toate puterile să determine animalul și omul să se perpetueze. Reușind acest lucru, ea a obținut de la individ ceea ce voia și rămâne foarte indiferentă față de moartea lui, căci pentru ea care, ca și voința de a trăi, nu se ocupă decât de conservarea speciei, individul nu înseamnă nimic. Tocmai pentru ei vedeau în atracția sexelor manifestarea cea mai puternică a ceea ce constituie esența naturii, a voinței de a trăi, poezii și filosofi antici, Hesiod și Parmenide, au spus foarte bine: *Eros* (Amorul) este realitatea primordială, creatoare, principiul din care au luat naștere toate lucrurile (vezi Aristotel, *Metafizica*, I, 4). Phrekýdes a spus: Εις ερωτα μεταδεδλησθαι τον Δια, λελοντα δημιουργειν („că Jupiter, când a vrut să facă lumea, s-a transformat în iubire”) / Proclus, *Comentarii despre Timaios de Platon*, cartea a III-a). - De curând dispunem de un studiu consistent asupra acestui aspect pe care i-l datorăm lui G.-F. Schoemann, *De cupidine cosmogonico*<sup>1</sup>, 1852. Maya hindușilor, a cărei operă este întreaga lume a aparențelor se traduce în parafraze prin dragoste.

Organele bărbătești sunt, mai mult decât oricare dintre aparatele externe ale corpului, supuse numai voinței și deloc inteligenței; voința

se arată aici chiar aproape la fel de independentă de inteligență ca în organele vieții vegetative, ale reproducerii parțiale, care funcționează în urma unei simple excitații și unde voința operează orbește, ca în natura brută. Generația, într-adevăr, nu este decât reproducerea dar nu parțială, ci în întregime a individului, nutriția la puterea a doua, la fel cum moartea este secreția la puterea a doua. - Din toate aceste motive, organele bărbătești sunt adevăratul *cămin* al voinței, polul opus creierului, care reprezintă inteligența, cealaltă față a lumii, lumea ca reprezentare. Acesta constituie principiul care conservă viața și care îi asigură infinita desfășurare în timp; pentru această proprietate le adoră lumea, la greci în falus, iar la hinduși în lingam; este un dublu simbol, ne dăm seama acum, al afirmării voinței. Dimpotrivă, inteligența face posibilă suprimarea voinței, salvarea să prin libertate, prin victoria asupra lumii, prin distrugerea universală.

Deja la începutul acestei a patra Cărți, am examinat pe larg cum, atunci când se afirmă, voința de a trăi trebuie să-și înțeleagă poziția sa față de moarte; moartea nu i se opune, căci ea este deja cuprinsă în ideea de viață și face parte din ea, fiind echilibrată de opusul său, generația, adică promisiunea, fărâșia, data voinței de a trăi, a unei vieți lungi cât timpul, în pofida dispariției indivizilor; adevăr pe care hindușii îl exprimau dându-i lui Siva lingamul. În același loc, am explicat cum omul care în deplină cunoștință de cauză alege să afirme cu hotărâre viața poate privi fără teamă moartea în față. Nu mai revenim asupra acestor lucruri. Majoritatea oamenilor, fără a se gândi bine, adoptă această poziție și afirmă constant viața. Și lumea reflectă această afirmare, cu nenumărații săi indivizi, într-un timp infinit, un spațiu nemărginit, în mijlocul suferințelor fără limite, între naștere și moarte, într-un lanț nelimitat de generații. - Totuși de nicăieri nu se aude nici o plângere, căci aceasta nu are nici un drept: voința joacă tragicomedia pe cheltuiala ei și ea își este propriul spectator. Lumea este ceea ce este pentru că voința, a cărei formă vizibilă este ea, este ceea ce este și vrea ceea ce vrea. Suferința este justificarea sa; voința se afirmă cu ocazia chiar a acestui fenomen; și această afirmare are drept justificare, în compensație, faptul că poartă în ea suferința. Astfel ni se revelează deja, printr-o primă rază de lumină, *justiția eternă*, așa cum domnește ea asupra ansamblului; mai târziu o vom privi mai îndeaproape, exercitându-se asupra indivizilor. Dar mai întâi va trebui să vorbim despre justiția temporală sau umană<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> În legătură cu acest aspect, a se vedea capitolul XLV din *Suplimente*

## § 61

Am văzut în Cartea a doua că în întreaga natură, la toate gradele acestei manifestări a voinței, există în mod necesar o luptă neîncetată între indivizii tuturor speciilor; această luptă face vizibilă contradicția internă a voinței de a trăi. Când ajungem la gradele cele mai înalte, unde totul se manifestă cu mai multă forță, vedem și acest fenomen desfășurându-se mai larg; atunci este mai lesne să-l descifrăm. Pentru a ne pregăti în vederea îndeplinirii acestei sarcini vom analiza *Egoismul*, principiul acestei lupte în întregul ei, chiar sursa lui.

Timpul și spațiul fiind condiția însăși în care se poate realiza multiplicitatea semenilor le-am numit principiul individuațiunii. Ele sunt formele esențiale ale inteligenței în stare naturală, adică așa cum se naște ea din voință. Deci voința trebuie să se manifeste printr-o pluralitate de indivizi. Această pluralitate de altfel nu o influențează, pe ea, voința, lucru în sine; nu este vorba decât de fenomene; în ce privește, ea este în fiecare fenomen întreagă și indivizibilă și vede împrejurul ei imaginea repetată la infinit a propriei sale esențe. Iar această esență în sine, realitatea prin excelență, ea o găsește în interiorul ei însăși, și numai aici. Iată de ce fiecare vrea numai pentru sine, fiecare vrea să aibă totul, să conducă totul cel puțin; și ar vrea să poată distruge tot ce i se opune. Adăugați, în privința ființelor inteligente, că individul este baza subiectului cunoscător: iar acest subiect, la rândul său, baza lumii; cu alte cuvinte, că natura întreagă în afară de el, tot restul indivizilor există numai în măsura în care el și-i reprezintă; în conștiința lui ei apar numai în calitate de reprezentare, existența lor nu este deci independența, ea ține de natură și de existența proprii lui; și într-adevăr, dacă dispărea conștiința lui și lumea va dispărea pentru el în același timp; pentru el, chiar dacă lumea ar exista, ar fi ca și cum nu ar exista. Orice individ, în calitate de inteligență, este deci realmente și își apare lui însuși ca voința de a trăi în întregul ei; el vede în propria lui persoană realitatea puternică a lumii, condiția ultimă care face posibilă lumea ca obiect de reprezentare, pe scurt, un microcosmos perfect echivalent cu macrocosmosul. Natura, întotdeauna întru totul veridică, îi dă despre ea o impresie simplă, imediată, însoțită de certitudine, care nu cere nici o reflecție, fiind prinia. Cu aceste două fapte și consecințele lor putem explica următorul lucru bizar: fiecare individ, în pofida miciniei sale, deși pierdut, rătăcit într-o lume fără margini, nu se considera mai

puțin centrul a tot ce există, ținând la existența și la bunăstarea sa mai mult decât la acelea ale celorlalți. fiind gata, dacă se ghidează numai după natura sa, chiar și să jertfească tot ce nu este el, să distrugă lumea în folosul acestui eu, acestei picături de apă în ocean, și pentru a-și prelungi cu o clipă existența sa proprie. Această stare sufletească este *egoismul* și el este esențial tuturor ființelor din natură; prin el, de altfel, se revelează contradicția intimă a voinței, și încă sub aspect înfricoșător. Într-adevăr, egoismul are ca bază, ca punct de sprijin, acea opoziție însăși dintre microcosm: el provine din faptul că voința, pentru a se manifesta, trebuie să se supună unei legi formale, principiului individuației; ca urmare, ea se produce într-o înfinitate de indivizi, mereu asemănătoare sieși, mereu întreprind, completă, cu cele două înfățișări ale sale (voința și reprezentarea). Astfel fiecare își pare în fața propriilor ochi ca fiind voința în întregime ei și voința reprezentativă în totalitate, pe când celelalte ființe nu îi sunt date mai întâi decât în stare de reprezentări, și reprezentări ale lui; de aceea, pentru el, ființa sa proprie și conservarea ei trebuie să fie înaintea a orice pe lume. Pentru fiecare dintre noi moartea noastră înseamnă sfârșitul lumii; în ceea ce privește cunoștințele noastre, ele nu prea contează, doar dacă nu se atinge de vreunul dintre interesele noastre personale. Când cunoștința ajunge la gradul său cel mai înalt, adică la om, durerea și bucuria, prin urmare egoismul, trebuie, la fel ca și inteligența, să se ridice la cea mai mare intensitate a lor, iar nicăieri în altă parte nu va fi izbucnit cu mai multă violență lupta indivizilor, cauza fiind egoismul. Acesta este spectacolul pe care îl avem în fața ochilor, în mare și în mic; el are latura sa înspăimântătoare pe care o putem vedea în viața marilor tirani, a marilor criminali, în războaiele care pustiesc lumea, are și o latură rizibilă: pe acesta îl apreciază comedia și el are ca trăsături esențiale acea vanitate și acea îngâmfare descrise cu atâta măiestrie, explicate *in abstracto* de la Rochefoucauld; regăsim acest spectacol și în istoria universală, și în cuprinsul propriei noastre experiențe. Dar el se manifestă din plin atunci când, într-un grup de oameni, orice lege, orice ordine tocmai au fost răsturnate: atunci se vede clar acel *bellum omnium contra omnes*, pe care Hobbes, în primul capitol din *De cive*, l-a descris atât de bine. Acolo vedem cum fiecare nu numai că smulge de la primul care îi iese în cale tot ce vrea el, ci, pentru a-și spori fie și imperceptibil bunăstarea, îi distruge cu totul fericirea, întreaga viață celui alt. Aceasta este expresia cea mai puternică a egoismului: pentru a merge mai departe, nu există decât răutatea propriu-zisă; aceasta acționează

fără a urmări nici un interes, fără utilitate, pentru a provoca durere, nefericire celui alt; vom ajunge curând și la ea. - Deci, am descoperit sursa egoismului; undeva, în memoriul meu despre *Baza moralei*, § 14, nu am făcut decât să o tratez în mod dogmatic; comparați cele două operații.

Aceasta este una dintre sursele principale din care izvorăște pentru a se amesteca cu viața, deoarece așa trebuie și așa o cere esența vieții, suferința; de îndată ce se realizează, ia o formă determinată, acest egoism devine *Eris*, războiul între toți indivizii; astfel se traduce contradicția care sfâșie voința de a trăi însăși în două tabere dușmane și care ia o formă vizibilă, grație principiului individuației; dacă vrem să o vedem, în toată limpezimea ei, fără intermediar, există o modalitate crudă: luptele dintre animale. Această divizare, această sfâșiere este nesecatul izvor al suferințelor; barierele pe care omul le-a imaginat pentru a o opri sunt inutile; vom vedea curând care sunt acestea.

## § 62

Analiza deja ne-a făcut să vedem ce este, sub forma sa primară și simplă, afirmarea voinței de a trăi; adică simpla afirmare a propriului nostru corp sau manifestarea voinței, prin acte, în timp, manifestare paralelă, fără nimic în plus, cu aceea pe care o are deja, în spațiu, corpul cu forma sa și cu adaptarea sa la anumite scopuri. Această afirmare are drept indiciu conservarea corpului și concentrarea tuturor forțelor individului asupra acestui obiectiv. De această afirmare se leagă printr-o legătură imediată satisfacerea nevoii sexuale; mai mult, ea face parte din aceasta, așa cum organele genitale fac parte din corp. De aceea renunțarea la orice satisfacere a acestei nevoi, când este liberă, fără motiv, este deja o negare a voinței de a trăi, o distrugere fără nici o constrângere a acestei voințe de către ea însăși, datorită unei anume stări a inteligenței, în care aceasta acționează ca un *calmant*. Ca urmare, această negare a corpului nostru trebuie privită ca o contradicție care izbucnește între voință și propria sa formă vizibilă. În zadar realizează corpul în exterior, prin organele genitale, voința de a perpetua specia; această perpetuare nu este voită. Tocmai din această cauză renunțarea, ca negare, suprimare a voinței de a trăi, este o atât de dificilă și de dureroasă victorie asupra propriului eu; dar vom reveni asupra acestei probleme. - Voința repetă într-o infinitate de indivizi care coexistă acest act de *a-și afirma atașamentul față de corp*; ca urmare, și datorită acestui egoism care aparține fiecărei

lîințe, ea poate foarte bine, într-un individ dat, să depășească limitele acestei afirmări până la a *nega* aceeași voință așa cum este manifestată ca de un alt individ. Voința celui dintâi năvălește în domeniul în care este afirmată voința celui alt; ea rănește sau distruge corpul celui alt sau obligă forțele acestui corp să o servească pe ea, în loc să le lase în serviciul voinței care se manifestă în corpul respectiv. Deci atunci când primul individ răpește voinței, manifestată sub forma corpului altuia, forțele acestui corp și astfel își sporește forțele aflate în serviciul său și depășește suma capacităților care constituie corpul său, el își afirmă propria voință până dincolo de granițele corpului său, prin aceasta negând voința manifestată în alt corp. Această contopire a domeniului în care este afirmată de altcineva voința este bine cunoscută sub numele de *nedreptate*. Cei doi indivizi, într-adevăr, își dau bine seama de ce se întâmplă atunci, și aceasta instantaneu, nu într-un mod abstract și clar, ci au numai sentimentul acestui lucru. Victima nedreptății resimte această invadare în sfera în care ea își afirmă propriul corp, negarea acestei sfere de către un străin; ea este cuprinsă imediat de o durere morală, foarte distinctă, cu totul deosebită de durerea fizică provocată de același fapt sau de indispoziție produsă de pierderea care i-a fost impusă. În ceea ce îl privește pe autorul nedreptății, în mintea lui se naște ideea că în fond el însuși și această voință manifestată în corpul victimei nu sunt decât unul și același lucru ca depășind granițele corpului și ale forțelor sale, el a negat tot aceeași voință, în una dintre manifestările ei; ca în sfârșit, dacă se consideră în sine drept simpla voință, el se luptă cu sine însuși, își sfășie propriul eu, - el simte, spuneam, acest adevăr, nu are o noțiune abstractă despre el, el îl simte în mod confuz; aceasta este ceea ce se numește remușcare, sau mai precis sentimentul *nedreptății comise*.

Iată ce este *nedreptatea*, redusă prin analiză la formularea sa cea mai generală; dar sub forma concretă, ea își găsește expresia cea mai desăvârșită, cea mai exactă, cea mai puternică în canibalism; aici este tipul cel mai clar, cel mai apropiat; este ilustrarea înspăimântătoare a luptei voinței împotriva ei însăși în ce are ea mai violent, voința fiind ajunsă la cel mai înalt grad al său, la umanitate. Apoi vine asasinul, atât de prompt urmat de remușcare; tocmai l-am definit în termeni abstracți și reci; aici el se revelează cu o redutabilă lîmpezime, distrugând liniștea, provocând sufletului o rană care nu se va vindeca niciodată; aici, înfricoșarea de care suntem cuprinși față de crima comisă, groaza noastră în momentul în care o comitem sunt indiciile



acestui uimitor atașament față de viață, care este sufletul însuși al fiecărei ființe vii, tocmai în calitatea sa de formă vizibilă a voinței de a trăi. (În plus, acest sentiment produs în noi de nedreptate și de fapta rea, pe scurt muștrările de conștiință, va face obiectul unei analize mai complete, menită a-l transforma într-o noțiune clară). Apoi vin acte identice ca fond cu crima și diferite numai prin grad; este vorba despre mutilarea făcută anume, simplele răni, chiar și lovirile. Nedreptatea se manifestă și în orice act care are drept efect supunerea sub jugul nostru a altuia, aducerea acestuia în stare de sclavie, în orice acțiune asupra bunurilor altuia, căci gândiți-vă că aceste bunuri sunt rezultatele muncii lui, și veți vedea că această acțiune este în fond identică actului precedent și că între cele două este același raport ca acela dintre o rănire și o crimă.

Într-adevăr, pentru a exista *proprietate*, pentru a fi considerată nedreptate luarea de la un om a unui bun, trebuie, după teoria noastră, ca acest bun trebuie să fie rezultatul produs de forțele acestui om: luându-i-l, din acel moment voinței încarnate într-un corp dat i se răpesc forțele acestui corp, pentru a le pune în slujba voinței încarnate într-un alt corp. Aceasta este condiția necesară pentru ca autorul nedreptății, fără a asalta corpul altuia și urmărind numai un obiect fără viață, diferit de celălalt, să fie totuși considerat de pătrunderea în sfera unde voința este afirmată de un străin, aceasta fiind în mod firesc legată și identificată cu forțele, activitatea corpului altuia. Așadar, orice drept adevărat, orice drept moral de proprietate își are principiul numai în muncă; aceasta era, de fapt, și părerea cea mai acreditată până la Kant și chiar o găsim deja exprimată în termeni clari și cu adevărat fermecători în cea mai veche dintre legi: „Înțelepții, care cunosc lucrurile vechi, spun: un câmp cultivat este proprietatea celui care a scos cioatele de pe el, care l-a plivit, care l-a arat; la fel cum antilopa aparține primului vânător care a rănit-o mortal.” (*Legile lui Manu*, IX, 44) - În ceea ce îl privește pe Kant, nu-mi pot explica decât printr-o slăbiciune a bătrâneții toată această stranie țesătură de erori care se urmează unele pe altele și ceea ce se numește teoria sa despre drept și, în această teorie, mai ales ideea sa de a pune munca la baza dreptului de proprietate. Căci degeaba îmi voi declara eu voința de a interzice altuia să se folosească de un obiect; cum ar putea acest lucru să constituie un drept? Evident, această declarație are nevoie ea însăși să se sprijine pe un drept, în loc să fie ea însăși un drept, așa cum spune Kant. Și în ce ar consta nedreptatea propriu-zisă, nedreptatea în sens moral, dacă aș refuza să

respect această pretenție de proprietate exclusivă care se bazează numai pe declarația pretendentului? Ce ar putea găsi condamnat în aceasta conștiința mea? Nu este oare clar, nu sare în ochi că nu există nici o *muncă legitimă*, că legitimă nu este decât *apropierea, obținerea* unui obiect, care se realizează prin aplicarea asupra acestui obiect a forțelor care ne aparțin prin natură? Dacă un lucru a fost, prin grija cuiva, oricât de puțin, modificat, îmbunătățit, pus la adăpost de accidente, asigurat, chiar dacă această grijă nu a fost decât simplul fapt de a culege sau de a lua de pe jos un fruct sălbatic, luând acest lucru de la posesorul său înseamnă a-i răpi acestuia rezultatul eforturilor depuse de el pentru a-l obține, a face ca forțele lui să servească voinței *noastre*, a duce afirmarea voinței noastre dincolo de limitele formei sale vizibile, până la a-l nega pe celălalt, a face o nedreptate.<sup>1</sup> Simpla posesiune a obiectului, atunci când nu este însoțită de nici o pregătire, de nici o măsură de precauție pentru a o conserva, constituie baza unui drept tot atât de puțin ca și o simplă declarație a voinței de a se bucura singur de el. Când o familie a fost timp de o sută de ani singura care a vânat pe un anumit teritoriu, dar fără a face nimic pentru a-l îmbunătăți, dacă ar apărea un străin și ar vrea să-l vâneze și el pe acel teritoriu, ea nu ar putea să-i interzică acest lucru fără a comite o nedreptate morală. Astfel, pretinsul drept al primului venit, teorie care, pentru a vă răsplăti că v-ați bucurat de un obiect, vă mai acordă și dreptul exclusiv de a vă bucura de el pe viitor, este, în morală, cu totul fără fundament. Celui care și-ar permite acest lucru noul venit ar putea, cu mult mai multă dreptate, să-i replice: „Tocmai pentru că tu te-ai bucurat mult timp de ele se cuvine să-l cedezi acum altora” Când un lucru nu este susceptibil de nici o pregătire, nici de îmbunătățire, nici de protejare împotriva accidentelor, în privința lui nu există nici un drept moral de posesie exclusivă, sau, trebuie să presupunem că toți ceilalți oameni, în mod liber, se lipsesc de el, de exemplu în schimbul vreunui alt serviciu; dar mai întâi trebuie să existe o societate bazată pe o convenție, un stat. - Astfel instituit pe principii morale, dreptul de proprietate, prin chiar natura lui, conferă proprietarului o putere la fel de nelimitată asupra bunurilor sale ca aceea pe care deja o are asupra propriei sale persoane; ca urmare, el poate, prin donație sau vânzare, să-și

Vedem că, pentru a fonda dreptul natural de proprietate, nu este nevoie de a cerceta alte două principii juridice: dreptul fondat prin *posesie*, dreptul fondat prin *formarea* obiectului, acesta din urmă e suficient. Însă cuvântul *formă* nu se potrivește aici: sunt modalități de a avea grijă de un obiect decât aceea de a-i da o formă (n.a.)

transmită altora proprietatea; iar aceștia vor avea de acum încolo același drept moral asupra ei pe care l-a avut el.

Să analizăm motivul general prin care se manifestă nedreptatea; ea are două forme, *violența* și *viclenia*; în sens moral și în esență, acestea sunt unul și același lucru. Mai întâi, dacă fac o crimă, nu are importanță că mă servesc de un pumnal sau de otravă; la fel și în cazul oricărei leziuni corporale. În ce privește celelalte forme ale nedreptății, le putem reduce întotdeauna la un fapt capital; a înșela un om înseamnă a-l constrânge să nu-și mai servească propria voință, ci pe a mea, să acționeze după voința mea și nu a lui. Dacă folosesc voința, îmi ating scopurile ajutându-mă de înlăturarea cauzelor fizice; dacă folosesc viclenia, mă ajut de înlănțuirea motivelor, ceea ce constituie însăși legea cauzalității reflectată în inteligență; în acest scop, îi prezint voinței sale *motive iluzorii*, astfel încât în momentul în care el crede că își urmează propria sa voință o urmează de fapt pe a mea. Dat fiind că mediul în care acționează motivele este inteligența, trebuie de aceea să falsifice datele inteligenței sale; și așa se ivește *minciuna*. Scopul minciunii este întotdeauna acela de a acționa asupra voinței altuia, și niciodată numai asupra spiritului său și în el însuși; dacă vrea să influențeze spiritul, minciuna îl ia ca mijloc și se servește de el pentru a determina voința. Într-adevăr, minciuna mea pornește din voința mea; ea are deci nevoie de un motiv; or, acest motiv nu poate fi decât acela de a face pe altul să vrea, și nu de a acționa numai asupra spiritului său, acest spirit neputând avea prin el însuși nici o influență asupra voinței *mele* și nici, prin urmare, a o pune în mișcare, a acționa asupra direcției ei; numai voința și comportamentul altuia pot juca acest rol; în ce privește inteligența altuia, ea intervine în calculele mele mai târziu și în mod indirect. Prin aceasta nu înțeleg numai minciunile inspirate de un interes evident, ci și pe acelea spuse din pură răutate, căci există o răutate care se bucură de greșelile altora din cauza suferințelor în care acestea îi aruncă. În fond, acesta este și scopul lăudorășeniei; ea căuta să câștige mai mult respect, să sporească stima față de noi și prin aceasta să acționeze mai mult sau mai puțin eficient asupra voinței și a comportamentului celui alt. A nu spune pur și simplu un adevăr, cu alte cuvinte a nu face o mărturisire, nu constituie o nedreptate; dar tot ceea ce acreditează o minciună este o nedreptate. Cel care refuză să-i arate unui călător drumul cel bun nu îl înșală, ci acela care îi arată un drum greșit. - După cum vedem din cele de mai sus, minciuna în ea însăși este și ea o nedreptate ca și violența; căci ea își propune să extindă puterea voinței mele asupra

altora, să afirme prin urmare voința mea cu prețul negării aceleia a lor; nici violența nu procedează altfel. Dar minciuna cea mai desăvârșită este *violarea unui contract*; aici se află reunite, și în forma cea mai evidentă, toate circumstanțele enumerate mai sus. Într-adevăr, dacă ader la o înțelegere, consider că și celălalt contractant își va ține promisiunea și tocmai acesta este motivul pentru care eu mi-o țin pe a mea. Promisiunile noastre au fost pronunțate după ce ne-am gândit bine și după toate regulile. Veridicitatea declarațiilor făcute de o parte și de cealaltă depinde, după ipoteză, de voința contractanților. Deci dacă celălalt nu-și respectă promisiunea, înseamnă că el m-a înșelat și, făcând să plutească în fața privirilor mele umbre de motive, a atras voința mea pe calea care corespunde scopurilor sale, și-a extins puterea voinței lui asupra persoanei unui străin; nedreptatea este totală. Acesta este principiul care face *contractele* legitime și valabile în morală.

Nedreptatea violentă nu *dezonorează* autorul ei în aceeași măsură ca nedreptatea perfidă: prima provine din forța fizică, atât de puternică încât se impune oamenilor, oricare ar fi circumstanțele; cea de a doua, dimpotrivă, merge pe căi ocolite, trădând astfel slăbiciune, ceea ce înjosește vinovatul atât în ființa sa fizică, precum și în ființa sa morală. În plus, pentru mincinos și pentru cel care înșală, nu există decât un mijloc de reușită; acela ca, în momentul în care minte, să-și manifeste disprețul, dezgustul față de minciună; așa poate fi obținută încrederea celuiilalt, iar victoria sa este datorată faptului că i se acordă întreaga loialitate care îi lipsește. Dacă șarlatania, impostura, înșelătoria inspiră un asemenea dispreț, iată cauza: sinceritatea și loialitatea formează o legătură care unește și mai mult oamenii între ei, aceste fragmente ale unei voințe împrăștiate sub formă de multiplicitate, o unitate exterioară, cel puțin, și prin aceasta menține în anumite limite efectele egoismului născut din această fragmentare. Impostura și șarlatania rup această ultimă legătură, această legătură exterioară, și deschid astfel un câmp nelimitat de acțiune efectelor egoismului.

Urmând cursul logic al ideilor noastre, am definit conținutul noțiunii de nedreptate; nedreptatea este caracteristica proprie acțiunii individului, care extinde afirmarea voinței manifestate de propriul său corp până la a nega voința manifestată de persoana altuia. De asemenea, și cu ajutorul unor exemple foarte generale, am determinat punctul din care începe domeniul nedreptății; în același timp, am arătat, cu ajutorul câtorva definiții capitale, gradele esențiale ale

acesteia, de la cele mai înalte până la cele mai slabe. Din toate acestea rezultă că noțiunea de nedreptate este primordială și pozitivă; contrariul sau, dreptatea, este secundar și negativ. Să nu luăm în considerație cuvintele, ci ideile. Într-adevăr, nu s-ar vorbi niciodată despre dreptate dacă nu ar exista nedreptate. Noțiunea de dreptate nu conține decât negarea nedreptății; ea corespunde oricărei acțiuni care nu este o depășire a limitei sus-menționate și care nu constă în a nega voința altuia pentru a o întări în noi. Deci această limită împarte, în ceea ce privește valoarea morală pură, aria de activitate posibilă în două părți legate între ele: aceea a acțiunilor nedrepte și aceea a acțiunilor drepte. Când o acțiune nu cade sub incidența greșelii analizate mai sus, aceea de a pătrunde în domeniul în care se afirmă voința altuia, pentru a o nega, ea nu este nedreaptă. Astfel a refuza să-l ajuți pe un nefericit copleșit de nevoi, a privi liniștit din mijlocul bogăției un om care moare de foame este o cruzime, un fapt diabolic chiar, dar nu o nedreptate; tot ce putem afirma cu deplină siguranță este faptul că o ființă în stare de o asemenea insensibilitate și duritate este capabilă de orice nedreptate, dacă dorințele îl împing la aceasta și dacă nici un obstacol nu i se ivește în cale.

Dar cazul în care noțiunea de dreptate, înțeleasă ca negare a nedreptății, se aplică cel mai bine și acela din care fără îndoială ea a început să apară este acela în care o încercare de a face o nedreptate este respins de forță; această apărare nu poate fi la rândul ei o nedreptate, deci este dreptate; totuși, la drept vorbind, luată în sine și separat, și ea este un act de violență și ar putea fi considerată o nedreptate; însă motivul o justifică, adică o constituie în act de justiție și de drept. Dacă un individ, în afirmarea voinței sale, merge atât de departe încât să împietzeze asupra afirmării voinței care este proprie persoanei mele, dacă prin aceasta el o neagă, atunci când apar împotriva acestei acțiuni nu fac decât să-i neg negația; în ce mă privește, eu nu fac nimic mai mult decât să-mi afirm voința pentru care corpul meu este prin natură și esență forma vizibilă și deja o expresie implicită. Prin urmare, în aceasta nu este nimic care să fie o nedreptate; cu alte cuvinte, este un drept. Ceea ce ar însemna să gândim așa: am dreptul să neg o voință străină, opunându-i suma de forțe necesară pentru a o îndrepta; acest drept poate merge, lucrul este clar, până la distrugerea individului în care rezidă această voință; în acest caz, pentru a preveni pericolul care mă amenință, mă pot apăra împotriva atacurilor acestei forțe externe prin mijlocirea unei forțe suficient de mari pentru a ieși învingător; și, procedând astfel, nu

comit nici o nedreptate, sunt în dreptul meu. Într-adevăr, în acest caz, eu rămân în ce privește în limitele unei pure afirmări a voinței mele. afirmare care face parte din chiar esența persoanei mele și pentru care persoana mea nu este în definitiv decât o primă expresie; acestea sunt limitele în care se menține teatrul de luptă: aceasta nu încalcă deloc o sferă străină; ea nu este deci din partea mea decât negarea unei negații, adică o afirmație; în ea însăși ea nu are nimic negativ. Deci eu pot, fără a ieși din aria dreptului, să am grijă de salvarea voinței mele, așa cum se manifestă ea în corpul meu și în folosirea forțelor mele fizice numai pentru conservarea corpului meu, fără a nega prin aceasta nici una dintre voințele străine care se mențin, și ele în domeniul lor; pot să fac acest lucru, spun eu, obligând orice voință străină care ar nega-o pe a mea să se abțină de la această negare; pe scurt, am, în limitele sus-menționate, un drept de constrângere.

Întotdeauna când am un drept de constrângere, un drept absolut de a-mi folosi forțele împotriva altuia, pot de asemenea, în funcție de împrejurări, să opun violenței celuilalt violența; prin aceasta nu voi comite o nedreptate; în consecință, posed un *drept de a minți*, în aceeași măsură în care am un drept de a constrânge. Să presupunem că un individ este oprit de niște hoți de drumul mare; aceștia îl scotocesc prin buzunare; el le spune că nu are asupra lui nimic mai mult decât au găsit ei; el este pe deplin în dreptul său. De asemenea, dacă un hoț a intrat pe timp de noapte în casă și dumneavoastră îl faceți, printr-o minciună, să intre în beci și îl închideți acolo, sunteți în dreptul dumneavoastră. Un om este prins de niște tâlhari, niște berberi să spunem; el este dus în captivitate; pentru a-și recăpăta libertatea, el nu poate recurge în mod deschis la forță; folosește violența și îi ucide; este dreptul lui. - Din același motiv un jurământ smuls prin forța brutală pură și simplă nu-l obligă să și-l respecte pe cel care l-a făcut, victima acestui abuz de forță putea cu deplină dreptate să scape de agresorul său ucigându-l; cu atât mai mult putea să scape de el înșelându-l. Vi s-a furat un bun și nu puteți să-l recăpătați prin forță; dacă reușiți să faceți acest lucru printr-o înșelătorie, nu veți fi comis o nedreptate. Și chiar am dreptul, dacă hoțul joacă cu mine cu banii pe care mi i-a furat, să folosesc zaruri măsluite, ceea ce recâștig de la el nu este de fapt decât ceea ce este al meu. Pentru a nega toate acestea, ar trebui negată mai întâi legitimitatea stratagemelor folosite în război; căci, de fapt, acestea sunt tot atâtea minciuni, tot atâtea exemple care sprijină spusele reginei Cristina a Suediei: „Nu trebuie să dăm crezare vorbelor

oamenilor; iar actelor lor, puțință.” - Vedem prin aceasta cum limitele extreme ale dreptului ating pe acelea ale nedreptului! În plus, cred că nu mai este nevoie să arăt aici cât de mult se potrivește această doctrină exact cu ceea ce am spus mai sus despre nelegimitatea minciunii în calitate de violență; de aici putem de asemenea să tragem concluzii care să ne facă să înțelegem teoriile atât de stranii ale minciunii oficiale.<sup>1</sup>

Din toate cele de mai sus rezultă că dreptatea și nedreptatea sunt noțiuni pur și simplu morale; altfel spus, ele nu au sens decât pentru cel care are în vedere activitatea umană privită în sine și valoarea ei intimă. Acest sens se relevă de la sine conștiinței, și iată cum: pe de o parte, actul nedreptății este însoțit de o durere interioară; această durere este simțământul, conștiința pe care o are cel care săvârșește o nedreptate a unui exces de putere în afirmarea voinței sale, afirmare care conduce la negarea a ceea ce servește de manifestare exterioară a unei alte voințe; pe de altă parte, această durere este și conștiința pe care o are cel care face o nedreptate, el fiind, ca fenomen, distinct de victima lui, de a nu fi în fond decât unul și același lucru cu ea. Vom reveni asupra acestei analize a remușcării, pentru a o adânci mai mult; dar nu a sosit încă momentul. În ce privește victima actului de nedreptate, ea este conștientă, ea simte cu durere că voința sa este negată, în măsura în care ea este exprimată prin corpul său și prin nevoile naturale pe care ea nu le poate satisface fără ajutorul forțelor acestui corp; ea știe de asemenea că, fără a comite o nedreptate, poate respinge această negare, folosindu-se de orice mijloace în caz că nu are forța suficientă. Aceasta este semnificația pur morală a cuvintelor „drept” și „nedreptate”; și este singura pe care o au pentru oamenii priviți ca oameni, în afara oricărei calități de cetățeni. Ca urmare, aceasta este aceea care, chiar și în stare naturală, în lipsa oricărei legi pozitive, rămâne; ea este aceea care constituie baza și substanța a tot ceea ce se numește *drept natural*, și care mai bine ar fi numit drept moral; căci ceea ce îi este caracteristic este de a nu se extinde asupra a ceea ce acționează asupra noastră, a realității exterioare; domeniul său este acela al acțiunii noastre, acela al acestei cunoștințe naturale a propriei noastre voințe, care ia naștere din exercitarea acțiunii noastre și care se numește *conștiința morală*; în ce privește extinderea puterii sale în afară, asupra celorlalți indivizi, împiedicarea violenței să ia

---

<sup>1</sup> Se va găsi o dezvoltare mai completă a teoriei dreptului, decât aceasta pe care v-am propus-o aici, în memoriile mele asupra *Fundamentului moralei*, § 17 (n. a.)

locul dreptului, ea nu poate face, întotdeauna aceste lucruri în starea naturală. În această stare, depinde de fiecare și întotdeauna să nu se săvârșească nedreptatea; dar nu depinde de nimeni, în mod absolut, să nu fie suferită o nedreptate, aceasta depinde de forța exterioară cu care fiecare este înarmat. Așadar, pe de o parte, conceptele de Drept și de Nedrept au foarte bine o valoare în chiar starea naturală și nu sunt nicidecum convenționale; dar în această stare, ele nu au decât valoare de concepte morale și au legătură numai cu cunoștința pe care o posedă fiecare despre voința care rezidă în el. Pe scara formată din grade atât de numeroase și atât de independente unele de altele pe care se înscriu afirmările mai mult sau mai puțin puternice ale voinței de a trăi în fiecare individ uman, aceste concepte reprezintă un punct fix, asemănător cu zero de pe termometru, este punctul în care afirmarea voinței mele devine negarea voinței altuia, punctul în care ea își dă, printr-un act de nedreptate, măsura violenței ei, și în același timp măsura forței cu care inteligența sa se leagă de principiul individuației, căci acest principiu este forma însăși a unei inteligențe în întregime aservite voinței. Acum, dacă lăsăm la o parte acest mod cu totul moral de a privi acțiunile umane, sau dacă îl negăm, atunci nimic nu este mai firesc decât să ne alăturăm lui Hobbes și să considerăm dreptul și nedreptul ca pe niște noțiuni convenționale, stabilite în mod arbitrar și prin urmare lipsite de orice realitate în afara domeniului legilor pozitive. Celui care gândește astfel nu putem să-i punem în fața ochilor, prin mijlocirea vreunei experiențe fizice, un lucru care să nu aparțină domeniului acestei experiențe. La fel stau lucrurile și cu Hobbes de altfel; el este un empirist convins; el ne oferă o dovadă elocventă a acestui lucru în cartea sa *Despre principiile geometriei*; el neagă aici cu hotărâre orice matematică în sensul propriu al cuvântului; el susține cu încăpățânare că punctul are întindere, iar linia are lățime. Or, noi nu i-am putea arăta un punct fără întindere și o linie fără lățime. Trebuie așadar să renunțăm să-l facem să vadă caracterul a priori al matematicii, precum și cel al dreptului; căci el s-a declarat, o dată pentru totdeauna, insensibil la orice cunoștință non empirică.

Deci, teoria pură a dreptului este un capitol al moralei; în noi ea se referă numai la *a face* nu și la *a suferi*. Într-adevăr, numai *acțiunea* este expresia voinței; numai pe aceasta o ia în considerație morală. *Suferința* nu este pentru ea decât un simplu accesoriu; dacă uneori îi acordă atenție, o face din motive indirecte, de exemplu pentru a demonstra că un eveniment a cărui cauză unică este hotărârea mea de



a nu suporta o nedreptate nu constituie o nedreptate din partea mea. - Acest capitol, dacă l-am dezvoltat, ar trebui să aibă ca obiect mai întâi determinarea cu precizie a limitelor pe care individul nu trebuie să le depășească în afirmarea voinței care are ca simbol obiectiv corpul său deoarece ar nega aceeași voință care se manifestă în alt individ; apoi el ar mai avea ca obiect să determine care sunt acțiunile prin care se trece de aceste limite, altfel spus cele care sunt nedrepte și împotriva cărora ne putem apăra fără a comite o nedreptate. Astfel, scopul acestui studiu va rămâne mereu acțiunea.

În domeniul experienței exterioare, apare, în mod accidental, nedreptatea primită; aici se manifestă, cu o claritate deosebită fenomenul care este lupta voinței de a trăi cu ea însăși; iar această luptă are drept cauze multiplicitatea indivizilor și egoismul, două lucruri care nu ar exista fără principiul individuației, singura formă sub care poate fi reprezentată lumea în inteligența ființei individuale. Deja am văzut acest lucru mai sus; nu puține dintre durerile inseparabile de viața umană își au izvorul în această luptă; un izvor nesecat, de altfel.

Or, toți acești indivizi au o însușire comună, rațiunea. Grație ei, ei nu mai sunt reduși, ca animalele, în a nu cunoaște decât faptul izolat; ei se ridică la noțiunea abstractă a întregului și la legătura părților întregului. Grație ei, ei au reușit să găsească repede originea durerilor de acest fel și nu le-a trebuit mult timp pentru a întrevedea mijlocul prin care să le atenueze, să le suprimă chiar pe cât posibil. Acest mijloc este sacrificiul comun, compensat de avantaje comune superioare sacrificiului. Într-adevăr, dacă, atunci când se prezintă ocazia, egoismului individului îi face plăcere să comită o nedreptate, pe de altă parte bucuria sa are un corelativ inevitabil: nedreptatea comisă de unul nu poate să nu fie suferită de celălalt, iar suferința, pentru acesta din urmă, este foarte puternică. Dacă rațiunea începe să acționeze, se ridică până la înțelegerea întregului, depășește punctul de vedere în care se menține individul și din care nu se vede decât o latură a lucrurilor: dacă ea scapă o clipă dependenței în care se află față de acest individ în care este încorporată, ea va vedea atunci că plecarea produsă în unul dintre indivizi de către actul de nedreptate este echilibrată, înlăturată de o suferință proporțional mai mare, ce se produce la celălalt. Ea vedea și că, totul fiind lăsat la voia întâmplării, fiecare trebuie să se teamă că va avea mai puține ocazii să guste plăcerea de a face nedreptate decât de a îndura amărăciunea, de a fi supus ei. Din toate acestea, Rațiunea trage concluzia că dacă vrem

mai întâi să micșorăm suma suferințelor ce trebuie împărțită între indivizi, și în modul cel mai uniform posibil, cel mai bun mijloc, singurul, este acela de a cruța întreaga lume de neplăcerea nedreptății primite, iar pentru aceasta întreaga lume trebuie făcută să renunțe la plăcerea pe care o poate produce nedreptatea comisă. Încet-încet, egoismul, condus de rațiune, procedând metodic și depășindu-și punctul său de vedere insuficient, descoperă un mijloc și îl perfecționează prin retușuri succesive; este vorba despre contractul social, legea. Această explicație a originii legii pe care o propun eu fusese deja îmbrățișată de Platon în *Republica*. De altfel, nici nu există altă origine posibilă; esența legii, natura lucrurilor nu pot admite o alta. În nici o țară, în nici o epocă, statul nu s-a putut constitui altfel; tocmai acest mod de formare și tocmai acest scop îi dau caracterul său de stat. Restul sunt accesorii; nu are importanță dacă, la un popor sau altul situația anterioară a fost aceea a unei mulțimi de sălbatici independenți între ei (starea anarhică), dacă ea a fost aceea a unei mulțimi de sclavi conduși de cel mai despotic dintre ei (stat despotic). Nici într-un caz, nici în celălalt, nu există încă un stat, ceea ce îl face să apară este contractul încuviințat de toți; după cum apoi acest contract este mai mult sau mai puțin modificat de un amestec de elemente anarhice sau despotice, statul este mai mult sau mai puțin imperfect. Republicile tind către anarhie, monarhiile către despotism; regimul căii de mijloc, inventat pentru a evita aceste două neajunsuri, tinde spre conducerea de către facțiuni. Pentru a fonda un stat perfect, ar trebui început prin a pregăti ființe cărora natura lor le-ar permite să-și sacrifice în întregime binele lor particular binelui public. Între timp, ne apropiem deja de țintă; acolo unde există o familie a cărei avere este inseparabil legată de aceea a țării; astfel, ea nu poate, cel puțin în problemele importante, să-și caute binele în afara binelui public. De aici provin forța și superioritatea monarhiei ereditare.

Dar dacă morala nu se referă decât la acțiunea dreaptă sau nedreaptă, dacă întregul său rol este acela de a trasa cuiva care a hotărât să nu comită nedreptăți limitele în care el trebuie să-și mențină acțiunile, cu totul altfel stau lucrurile în cazul teoriei statului. Știința statului, știința legislației nu are în vedere decât victima nedreptății; în ce privește autorul, ea nu i-ar acorda atenție dacă nu ar fi corelativul obligatoriu al victimei; pentru ea, actul de nedreptate nu este decât adversarul împotriva căruia își desfășoară acțiunile; tocmai în această calitate el devine obiectivul său. Dacă am putea concepe o nedreptate

comisă care să nu aibă drept corelativ o nedreptate suferită, în mod logic statul nu ar trebui să o condamne. - De asemenea, pentru morală, obiectul care trebuie luat în considerație este voința, intenția; pentru ea numai aceasta este ceva real; după ea, voința foarte decisă de a comite nedreptatea, chiar dacă este oprită și făcută să dispară, dacă acest lucru se întâmplă numai ca urmare a unei puteri exterioare, este întru totul echivalentă cu nedreptatea înfăptuită; de pe înalta poziție de judecător ce o are, morală îl condamnă pe cel care a conceput-o ca fiind o ființă nedreaptă. Dimpotrivă, statul nu se preocupă de voință și nici de intenție în ea însăși; el nu are de-a face decât cu faptul (fie împlinit, fie încercat) și îl analizează la celălalt termen al corelației, la victimă; așadar pentru el real este numai faptul, evenimentul. Dacă uneori el se interesează de intenție, de scop, o face numai pentru a explica semnificația faptului. De aceea, statul nu ne interzice să nutrim față de un om intenții permanente de asasinat, de otrăvire, având în vedere că teama de sabie și de roata de supliciu este mereu prezentă în noi și ne oprește să trecem la fapte. Statul nu are nici iraționala pretenție de a distruge înclinația oamenilor spre nedreptate, nici relele intenții; el se mărginește la a pune, alături de orice tentație posibilă, care ne poate duce la comiterea unei nedreptăți, un motiv și mai puternic, capabil să ne determine să nu o facem; iar acest al doilea motiv este o pedeapsă inevitabilă, de aceea codul penal nu este decât o culegere, cât se poate de completă, de contramotive destinate să prevină toate acțiunile vinovate care au putut fi prevăzute; numai că acțiunea și contramotivul sunt exprimate în termeni abstracți; fiecare trebuie, când se ivește ocazia, să le explice în mod concret. Pentru aceasta, teoria statului, sau teoria legilor, va împrumuta de la morală unul dintre capitolele sale, și anume cel care tratează despre drept, în care sunt date definițiile Dreptului și Nedreptului luate în ele însele și în care sunt apoi și pe calea consecințelor trasate granițele precise care le despart pe unul de celălalt; numai că ea nu le va împrumuta decât pentru a se folosi de opusul lor; peste tot unde morală stabilește granițe care nu trebuie trecute, dacă nu vrem să comitem o nedreptate, ea va privi aceleași granițe dintr-un punct de vedere opus; ea va vedea în acestea granițele pe care nu trebuie lăsați să le treacă ceilalți, dacă nu vrem să fim supuși din partea lor la nedreptăți și prin urmare avem dreptul să interzicem orice depășire a granițelor. Deci ea nu privește aceste limite decât din partea în care se află cel care poate fi numit victima eventuală și ea se preocupă să le întărească pe dinăuntru. Istoricul a fost numit în mod ingenios un

profet pe dos; ei bine, la fel l-am putea numi pe teoreticianul dreptului un moralist pe dos; atunci, teoria dreptului, în sensul propriu al cuvintelor, teoria drepturilor pe care fiecare și le poate aroga, ar fi morala pe dos; ea ar fi așa cel puțin pentru unul dintre capitolele moralei, și anume acela în care sunt expuse drepturile care nu trebuie încălcate în nici un fel. Astfel, noțiunea de nedrept, precum și aceea de negare a dreptului pe care nedreptul o conține, noțiune care este de ordin moral prin origine, devine juridică; punctul său de plecare se învâрте în jurul lui însuși și se orientează spre latura pasivă în loc să rămână orientat spre latura activă; deci această noțiune operează o conversie.

Acesta este - fără a mai vorbi de doctrina dreptului după Kant, în care construirea statului se deduce din imperativul categoric și devine o datorie morală, ceea ce este o gravă eroare - acesta este motivul care până în vremurile din urmă a dat naștere unor doctrine stranie, precum aceea că statul este un mijloc de a ne ridica la moralitate, că el se naște dintr-o aspirație spre virtute, că prin urmare el este în întregime îndreptat împotriva egoismului. De parcă intenția intimă, în care rezidă moralitatea sau imoralitatea, de parcă voința, libertatea veșnică, s-ar lăsa modificate de o acțiune exterioară, s-ar lăsa denaturate! O teorie nu mai puțin greșită este și aceea care face din stat condiția libertății în sensul moral al cuvântului și, prin aceasta, a imoralității; pe când în realitate libertatea este dincolo de lumea fenomenelor și cu atât mai mult dincolo de domeniul instituțiilor omenești. Nici pe departe, am văzut deja acest lucru, statul nu este îndreptat împotriva egoismului, în sensul general și absolut al cuvântului; dimpotrivă, tocmai din egoism ia naștere statul, dar dintr-un egoism bine înțeles, dintr-un egoism care se ridică deasupra punctului de vedere individual până la a cuprinde ansamblul indivizilor și care într-un cuvânt ilustrează rezultanta egoismului comun nouă tuturor; servirea acestui egoism este singura rațiune de a fi a statului, dat fiind totodată - ipoteza cu totul legitimă - că nu trebuie să ne așteptăm din partea oamenilor la o moralitate pură, la o respectare a dreptului inspirată de motive în întregime morale; altfel, de altminteri, statul ar fi un lucru superfluu. Așadar, statul nu vizează nicidecum egoismul, ci numai consecințele funeste ale egoismului; căci, datorită multiplicității indivizilor, care toți sunt egoiști, pot apărea asemenea consecințe și fiecare este în pericol de a suferi de pe urma lor în bunăstarea sa; tocmai această bunăstare o are în vedere statul. De aceea, Aristotel spune deja (*Politica*, III)

Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην τουτο δε εστι το ζην ευδαιμονως και χαλως. („*Scopul cetății este acela de a face cetățenii să trăiască bine; or, a trăi bine înseamnă a trăi o viață fericită și frumoasă*”). Și Hobbes a subliniat, într-o analiză exactă și excelentă, că aceasta este originea, acesta este scopul oricărei ordini publice: *Salus publica prima lex esto* (Prima dintre legi să fie binele public.) - Dacă statul își atinge în întregime scopul, iluzia pe care o va produce va fi la fel ca aceea că moralitatea perfectă este peste tot stăpână asupra intențiilor. Dar în ce privește fondul, originea acestor două aparențe similare sunt mai opuse decât orice. Într-adevăr, sub influența moralei, nimeni nu ar vrea să facă nedreptate; în statul perfect, nimeni nu ar vrea să o suporte, toate mijloacele potrivite ar fi ajustate la perfecție în vederea acestui scop. Așa se face că o aceeași linie poate fi trasată mergând în două direcții opuse; așa se face că un animal feroce, dacă i se pune botniță, este la fel de inofensiv ca un ierbivor. - Dar statul nu poate să meargă și mai departe; el nu ne poate oferi o aparență analogă a ceea ce ar rezulta dintr-o manifestare reciprocă universală de bunăvoință și afecțiune. Într-adevăr, am arătat-o deja, statul, prin chiar natura sa, nu ar putea să condamne o acțiune nedreaptă care nu ar avea ca pandant nici o nedreptate suferită; dacă el respinge orice act de nedreptate, o face pentru că pur și simplu un asemenea caz este imposibil. Ei bine, în sens invers, ocupat cum este de binele tuturor, el ar încerca să facă în așa fel încât fiecare să primească de la toți semne de bunăvoință și dovezi de generozitate; dar ar trebui pentru aceasta ca prima condiție să nu fie consumul unei cantități echivalente a acestor mărturii; căci în această relație, fiecare cetățean ar vrea rolul pasiv, și nici unul rolul activ și nu există nici o rațiune de a pune mai degrabă pe unul decât pe celălalt să joace acest din urmă rol. Și iată cum se face că oamenilor nu li se poate impune nimic care să nu fie negativ, și acesta este caracterul dreptului; în ceea ce privește pozitivul, în ceea ce privește ce se numește datorie de caritate, datorii imperfecte, nici nu trebuie să ne gândim la ele.

Politica, după cum am spus, ia de la morală teoria sa pură a dreptului, cu alte cuvinte teoria sa despre esență și limitele dreptului și nedreptului; apoi se servește de ea pentru scopurile sale proprii, scopuri străine moralei; ea ia contrariul acestei teorii și pe această bază își clădește legislația pozitivă, inclusiv adăpostul destinat să o apere; pe scurt, ea clădește statul. Politica nu este deci decât doctrina morală pură a dreptului răsturnată. Putem face această operație ținând

seama de mediul și de interesele unui popor determinat. În orice caz, legislația, în tot ce are ea esențial, trebuie să fie dedusă din doctrina pură a dreptului, fiecare dintre preceptele sale să-și găsească justificarea în această doctrină, dacă vrem ca legislația să constituie un adevărat drept pozitiv, iar statul o asociație juridică, un stat în adevăratul sens al cuvântului, adică un organism recunoscut conform moralei, pentru că el nu are nimic imoral. Altfel, legislația pozitivă nu este nimic altceva decât instituirea unei *nedreptăți pozitive* și nu este decât o nedreptate impusă și recunoscută public. Așa stau lucrurile în cazul oricărui stat despot; de asemenea, aceasta este caracteristică majorității imperiilor musulmane, precum și a unor părți integrante ale diferitelor regimuri: iobăgia, corvoada etc. Doctrina pură a dreptului, dreptul natural, sau, mai bine spus, dreptul moral, se află, răsturnată, dar întotdeauna ea însăși, la baza oricărei legislații juridice, exact la fel cum matematica pură este la baza matematicilor aplicate. Punctele cele mai importante ale acestei doctrine, pe care filosofia trebuie să o constituie pentru a servi politicii, sunt următoarele:

1. Explicarea noțiunilor de drept și nedrept, în ce privește originea și în ce privește sensul lor intim și propriu, și în sfârșit în ce privește folosirea și locul lor în morală;
2. Deducerea dreptului de proprietate;
3. Deducerea principiului moral al valorii contractelor; baza morală a contractului social depinde de aceasta;
4. Explicarea apariției și a destinației statului; explicarea raportului acestei destinații cu morala și a necesității care rezultă de aici de a transpune, după inversare, doctrina morală a dreptului în politică.

5. Deducerea dreptului de a pedepsi.

Restul doctrinei dreptului nu este decât o aplicație a principiilor enumerate mai sus; ea nu face decât să precizeze mai bine limitele dreptului și nedreptului, pentru toate împrejurările vieții; aceste împrejurări trebuie să fie grupate și clasate; de aici, un anumit număr de capitole și de titluri. În toate aceste chestiuni secundare, diverșii autori care tratează despre morala pură se înțeleg destul de bine; numai în privința principiilor părerile lor diferă, pentru că principiile depind întotdeauna de vreun sistem filosofic particular. În ce ne privește, din cele cinci puncte enumerate mai sus noi am tratat patru, dintre care trei le-am tratat cum se cuvine, în termeni concisi, și

generali, dar cu precizie și limpezime; ne mai rămâne să tratăm, în același mod, despre dreptul de a pedepsi.

Kant a afirmat că în afara statului nu există drept de proprietate perfect; este o eroare profundă. Din toate deducțiile noastre precedente rezultă că, chiar și în stare naturală, proprietatea există. Însoțită de un drept perfect, dreptul natural, adică moral, care nu poate fi încălcat fără a se comite o nedreptate și care poate fi dimpotrivă apărat fără a comite o nedreptate până la capăt. În schimb este sigur că în afara statului nu există dreptul de a pedepsi. Nu există drept de a pedepsi decât atunci când este bazat pe legea pozitivă; ea este aceea care, pentru a preveni depășirea granițelor, a fixat o pedeapsă destinată să-l amenințe pe cel care ar fi tentat și să joace în rolul unui motiv capabil să țină în șah toate motivele tentației. Trebuie să privim această lege pozitivă ca sancționată și recunoscută de către toți cetățenii statului. Ea are deci drept bază un contract comun, pe care toți s-au obligat să-l respecte în orice ocazie, fie că este vorba de a impune pedeapsa sau de a o primi; ca urmare, suntem în drept să cerem unui cetățean să accepte pedeapsa. După cum se vede, scopul imediat al pedepsei, privit într-un caz dat, este îndeplinirea acestui contract care se numește legea. Or, legea, ea, nu poate avea decât un scop: acela de a-l îndepărta pe fiecare, prin teamă, de orice încălcare a dreptului altuia; căci tocmai pentru a fi la adăpost de orice agresiune nedreaptă fiecare dintre contactanți s-a alăturat celorlalți în cadrul statului, a renunțat la orice acțiune nedreaptă și a consimțit să se supună obligațiilor pe care le cere existența statului. Legea și înlăptuirea legii, cu alte cuvinte pedeapsa, au deci în principal în vedere viitorul, și nicidecum trecutul. Iată ce deosebește pedeapsa de răzbunare, care își ia motivele din anumite fapte împlinite, adică din trecut. A-l lovi pe cel care comite o nedreptate făcându-l să sufere, fără a urmări prin aceasta un rezultat viitor, înseamnă răzbunare; și ea nu poate avea decât un scop: să-și ofere spectacolul suferinței altuia, să-și spună că el este cauza acesteia și să se simtă prin aceasta consolată pentru suferința sa proprie. Este o pură răutate, o pură cruzime; pentru asemenea acte morala nu are justificare. Nedreptatea pe care mi-a făcut-o cineva nu mă autorizează să-i fac una la fel altuia. A face răul pentru rău, fără a căuta să vezi mai departe, nu se poate justifica nici prin motive morale, nici prin orice alt motiv rațional; iar legea talionului, luată ca principiu unic și suprem al dreptului de a pedepsi, nu este decât un non sens. De aceea, atunci când Kant, teoretizând pedeapsa, spune că este vorba doar de a

pedepsi pentru a pedepsi, el se situează pe poziția opusă adevărului și spusele sale nu au nici o bază. Ceea ce nu împiedică faptul ca doctrina sa să apară încă frecvent în scrierile multor teoreticieni, printre diversele fraze frumoase, care în fond nu sunt decât un pur talmeș-balmeș; ca, de exemplu: prin pedeapsă greșeala este răscumpărată, neutralizată, ștearsă etc.

În realitate nici un om nu are calitatea de a se erija în judecător și în pedepsitor, în sensul pur moral al cuvintelor, nici de a pedepsi, prin durerile pe care le-ar provoca, faptele rele ale altcuiva, pentru a le impune ispășirea. Aceasta ar fi una dintre cele mai exagerate manifestări ale încrederii în sine; chiar și în biblie scrie: „Răzbunarea este a mea, spune Domnul, și îmi asum răspunderea de a pedepsi.” În schimb, omul are dreptul să vegheze asupra binelui societății; or, pentru aceasta, trebuie înlăturate toate acțiunile cuprinse sub numele de criminale și prin urmare prevenite opunându-le motive contrare, care sunt amenințările legii penale. Aceste amenințări, pe de altă parte, nu pot acționa decât dacă, în cazurile pe care nu le-au putut împiedica să se producă, sunt transpuse în fapte. Astfel, scopul pedepsei, sau mai exact al legii penale, nu este decât de a preveni greșeala prin frică; și acesta este un fapt larg recunoscut. Este chiar un adevăr evident în sine, astfel încât în Anglia îl regăsim într-o veche expresie de acuzare (*indictment*) care este încă folosită în procesele de crimă de către avocatul coroanei; iată finalul acesteia: *If this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming* („Dacă toate acestea sunt dovedite, dumneavoastră, numitul cutare, veți putea fi pedepsit după rigoarea legii, pentru a-i împiedica pe ceilalți să comită aceeași crimă, pe viitor.”). Când un prinț este tentat să ierte un criminal pedepsit pe drept, ce obiecție îi aduce ministrul său? Aceea că aceeași crimă nu va întârzia să fie comisă din nou. - Tocmai grija față de viitor este elementul care deosebește pedepsirea de răzbunare; iar pedepsirea nu poate avea acest semn distinctiv decât dacă este cerută în virtutea unei legi, căci atunci ea capătă caracterul de inevitabilă, apare ca inseparabilă de toate cazurile asemănătoare din viitor, conferă astfel legii o putere înfricoșătoare; iar aceasta își atinge scopul. - Un kantian nu ar întârzia să obiecteze că, așa stând lucrurile, vinovatul pedepsit este tratat „ca un simplu mijloc”. Dar această propoziție, repetată la nesfârșit de către kantieni, care spune că „omul trebuie tratat întotdeauna ca scop în sine, și niciodată ca mijloc”, degeaba sună frumos la ureche, degeaba place celor care preferă



definițiile pentru a nu fi siliți să gândească mai mult, căci dacă o privim cu puțină atenție, vedem că ea este doar o afirmație foarte vagă, foarte imprecisă, nereușind decât pe o lungă cale ocolită să spună ce vrea să spună; în momentul în care vrem să o aplicăm, pentru fiecare caz trebuie o explicație, adăugiri și modificări speciale; iar în forma sa generală, ea este cu totul insuficientă, destul de goală de sens și pe deasupra și ipotetică. În orice caz, atunci când un ucigaș este condamnat la pedeapsa cu moartea el este un individ care trebuie tratat ca simplu mijloc; și pe bună dreptate. Într-adevăr, el pune în pericol securitatea publică, care este scopul suprem al statului; dacă legea nu ar fi aplicată în cazul lui, această securitate ar fi chiar distrusă; el, viața lui, persoana lui, trebuie deci să servească drept mijloc pentru împlinirea legii și restabilirea securității publice; el este redus la acest rol în modul cel mai drept din lume, pentru punerea în aplicare a contractului social, la care și-a dat consimțământul deoarece el era cetățean, și prin care, pentru a obține securitatea vieții sale, a libertății sale, a bunurilor sale, el a depus ca garanție, pentru securitatea celorlalți, bunurile sale, libertatea și viața sa. Acum garanția este pierdută, el trebuie să se supună.

Teoria pedepsei, așa cum am prezentat-o, așa cum apare ea unei rațiuni sănătoase la o primă privire, nu poate fi, în ceea ce are ea capital, nimic mai puțin decât o descoperire; numai că ea a fost parcă înăbușită de greșeli comise în ultima vreme și trebuia să fie readusă la lumină. În esență, ea se găsește deja cuprinsă în ceea ce spune Puffendorf despre același subiect (*De officio hominis et civis*, cartea II, cap. XIII). În zilele noastre, Feuerbach a susținut în mod strălucit această teză. Mai mult, ea se întâlnește deja la filosofii antichității. Platon o expune în mod clar în *Protagoras* (Ed. des Deux-Ponts, pag. 114), în *Gorgias* (pag. 168), în sfârșit în cartea a IX din *Legile* (pag. 165). Seneca formulează în câteva cuvinte gândirea lui Platon și toate teoriile despre pedeapsă, spunând: „*Nemo prudens punit, quia peccatum este; sed ne peccetur* („Când ești înțelept, nu pedepsești pentru că o greșeală a fost comisă, ci pentru ca aceasta să nu mai fie comisă”.) [*De ira*, I, 16].

Acesta este așadar statul, așa cum ne-ai obișnuit să-l cunoaștem: statul este un mijloc de care se servește egoismul luminat de rațiune, pentru a îndepărta efectele funeste pe care le produce și care s-ar întoarce împotriva lui; în stat, fiecare urmărește binele tuturor pentru că fiecare știe că propriul său bine este cuprins în acesta. Dacă statul ar putea să-și atingă în totalitate scopul, atunci, dispunând de forțele

umane, reunite sub legea sa, el ar putea să se servească de acestea pentru a îndrepta din ce în ce mai mult în folosul omului restul naturii și astfel, eliminând din lume răul sub toate formele sale, ar reuși să ne facă un ținut de vis, sau ceva asemănător. Numai că, pe de o parte, statul a rămas întotdeauna departe de acest scop; în plus, dacă l-ar atinge, am vedea că persistă o mulțime nenumărată de rele, inseparabile de viață; în sfârșit, chiar dacă aceste rele ar dispărea, tot ar mai rămâne unul dintre ele; este vorba despre plictis, care ar lua foarte repede locul lăsat liber de celelalte; așa încât durerea nu și-ar pierde nici una dintre pozițiile sale. Și asta nu e totul; discordia dintre oameni nu ar putea fi în întregime înlăturată de către stat; dacă acesteia i se suprimă principalele câmpuri de acțiune, ea se va îndrepta spre micile certuri privind amănunțele. Mai mult, chiar dacă este scoasă din domeniul statului, se năpustește în afară; nu vor mai fi conflicte individuale, deoarece guvernarea a alungat-o; dar conflictele vor reveni din afară, sub formă de războaie între popoare; iar discordia va cere en gros și într-o singură plată, ca o datorie acumulată, tributul sângeros pe care am crede că i l-am refuzat printr-o guvernare înțeleaptă. Și apoi, în sfârșit, să presupunem că toate aceste rele, grație unei înțelepciuni care ar fi rodul experienței acumulate de mai multe generații, au fost învinse și eliminate, dar atunci, ca rezultat ultim, am avea un exces de populație stânjenind întreaga planetă, iar relele îngrozitoare care ar renaște ca urmare a acestei situații abia dacă ar putea fi concepute de o imaginație îndrăzneță.

## § 63

Am analizat justiția temporală, aceea care se află în sânul statului; am văzut-o dând recompense și pedepsind și am înțeles că dacă, în această funcție, ea nu ar privi spre viitor, nu ar fi o justificare, fără gândul la viitor, orice pedeapsă aplicată pentru o greșală ar fi nejustificabilă, nefăcând decât să adauge pur și simplu o a doua nefericire la prima; ceea ce este un non sens și o prostie fără nici un efect. Dar în ce privește justiția eternă, lucrurile stau cu totul altfel; deja am dat o idee asupra acestui fapt; ea este aceea care guvernează nu statul, ci universul; ea nu depinde de instituțiile omenești, ea nu este supusă întâmplării și nici greșelii; ea nu este nesigură, ezitantă și instabilă; ea este infailibilă, invariabilă și sigură. Noțiunea de pedeapsă implică deja ideea de timp; de aceea justiția eternă nu poate fi nicidecum o justiție care pedepsește; ea nu poate acorda răgazuri,

nu poate fixa termene; ea nu poate, resemnându-se să compenseze, prin mijlocirea unui timp necesar, fapta rea printr-o consecință neplăcută, să se supună timpului pentru a exista. În cazul de față pedeapsa trebuie să fie atât de strâns legată de greșeală încât ambele să facă un întreg unic.

Δαχειτε πηδαν ταδιχηματ εις Θωους  
Πτεροισι, χαπειτ εν Διος δελτου πτυχαις  
Γραφειν τιν αυτα, Ζηνα δ εισορωντα νιν  
Θνητοις διχαζειν; ουδ ο πας αν ουρανος  
Διος γραφοντος πης βροτων αμαρτιας  
Ψαράσειεν ουδ εχεινος αν σχοπων  
Πεμτειν εχαστω ζημιαν αλλ η Διχη  
Ενταυθα που σπιν εγγυς, ει βουλεσθ οραν.

*(Eurip., ap. Stob. Ecl., I, c. Iv) (1)*

(Credeti că faptele nedrepte se înalță la lăcașul zeilor  
Puritate pe aripi, și că acolo la Jupiter pe tăblițe  
Cineva le scrie, după care Jupiter văzându-le  
Face dreptate printre muritori? Dar nici chiar cerul întreg;  
Dacă Jupiter ar scrie greșelile celor vii,  
Nu ar ajunge, și nici Zeus însuși nu ar reuși nici să citească  
Nici să împartă pedepsele. Haideți, Dreptatea  
E undeva pe-aproape: doar deschideți ochii).

Această dreptate eternă există cu adevărat, ea este în esența universului; este ceea ce rezultă din întreaga noastră gândirea așa cum am expus-o până acum și cine o va fi urmărit este clarificat în această privință.

Manifestarea, expresia obiectivă a universalei voințe de a trăi este lumea, lumea cu toate diviziunile sale, cu toate formele sale de existență. Existența însăși și genul de existență, aceea a ansamblului și aceea a fiecărei părți, nu-și are rădăcina decât în voință. Ea este liberă, ea este atotputernică. În fiecare lucru, voința apare, cu determinarea pe care și-o dă ea însăși, în ea însăși și în afara timpului. Lumea nu este decât oglinda sa; toate piedicile, toate suferințele, toate durerile pe care le conține aceasta nu sunt decât o traducere a ceea ce vrea ea, nu sunt decât ceea ce vrea ea. Existența este deci distribuită după cea mai riguroasă dreptate între ființe; dar existența înseamnă

pentru fiecare existența specifică speței sale și individului său particular, ambele luate ca atare, în împrejurările date, în cadrul lumii ca atare, guvernate de întâmplare și de greșeală, supusă legii timpului, pieritoare, suferind neîncetat. Mai mult încă; toate obstacolele pe care fiecare le întâlnește, toate acelea pe care le-ar putea întâlni nu sunt puse în calea lui decât pe bună dreptate. Căci voința universală este voința sa; și dacă lumea este într-un fel sau altul, este pentru că voința a vrut să fie așa. Atunci asupra cui trebuie să cadă responsabilitatea existenței lumii și a organizării sale? Numai asupra ei, și nu a altcuiva; căci cum și-ar fi putut-o asuma altcineva? Vreți să știți ce înseamnă, în sensul moral al cuvântului, oamenii, luați în general și în ansamblu? Examinați destinul lor, în ansamblu și în general. Iar acest destin iată care este: nevoie, nenorocire, lamentări, durere, moarte. Dreptatea eternă veghează; dacă, luați la un loc, ei nu ar însemna atât de puțin, media destinului lor nu ar fi atât de îngrozitoare. Acesta este sensul în care putem spune: tribunalul universului este universul însuși. Dacă ar fi posibil să punem într-o balanță, pe un taler toate suferințele lumii, iar pe celălalt toate greșelile lumii, acul balanței ar rămâne perpendicular, fix.

Este foarte adevărat că, pentru ochii inteligenței, așa cum este ea în individ, supusă în slujba voinței, lumea nu se arată sub aceeași înfățișare decât atunci când sfârșește a se revela cercetătorului, care recunoaște în ea forma obiectivă a voinței unice și indivizibile, cu care se simte el însuși identic. Nu, lumea întinde în fața individului obișnuit valul Myei, despre care vorbesc hindușii; ceea ce i se arată lui, în locul lucrului în sine, este doar fenomenul, condiționat de timp și de spațiu, de principiul individuației și de alte forme ale principiului rațiunii suficiente. Iar cu această inteligență astfel limitată, el nu vede esența lucrurilor, care este una singură; el îi vede aparențele, distincte, divizate, nenumărate, uluitor de variate, opuse chiar. El ia bucuria drept o realitate, iar durerea - o alta; el vede într-un om călău și un ucigaș, în altul un pacient și o victimă; el pune crima într-un loc și suferința în altul. Îl vede pe unul trăind în veselie, abundență și plăceri, în timp ce la ușă altul moare chinuit de nevoie și de frig. Atunci el întreba: Dar unde este echitatea? Și el însuși, în această înflăcărare de a voi, care este substanța și ființa sa, se va năpusti asupra bucuriilor și plăcerilor vieții; el se va agăța de ele cu toate puterile sale; și nu va ști că în acest act al voinței sale, ceea ce ia, ceea ce își leagă de propria ființă sunt durerile și suferințele existenței, obiectul însuși al groazei sale. El vede răul, el vede

răutatea în lume; dar cât de departe este el de a vedea că acestea sunt două fațete diferite, și nimic mai mult, în care apare universală voință de a trăi! El le crede foarte distincte, sau mai degrabă chiar opuse, și adesea el cheamă în ajutor răutatea, provoacă suferința altuia, pentru a-și cruța de suferință propriul său individ; cât de supus este el principiului individuației! Și cum se lasă înșelat de valul Mayei! - Astfel, pe marea mănioasă, când, spumegând și vuind, ea înalță și coboară în adâncuri munți de apă, marinarul își încredințează viața fragilei sale bărci; la fel, în mijlocul unui ocean de dureri, se așează liniștit omul aflat încă în starea de individ; el se abandonează și are încredere în principiul individuației; adică în înfățișarea pe care o iau lucrurile în ochii individului, în legătura fenomenului. Universul nemărginit, plin de o inepuizabilă durere, cu trecutul său infinit, cu viitorul său infinit, nu este nimic pentru el. Nu crede în el mai mult decât într-un basm. Persoana, această persoană care piere cu încetul, existența sa din prezent, acest punct fără întindere, plăcerea lui de moment, acestea constituie singura realitate care există pentru el, tocmai pentru a le salva el face totul, până în momentul în care o noțiune mai adevărată despre lucruri îi va deschide ochii. Până atunci, trebuie să coborâm în adâncurile ultime ale conștiinței sale pentru a găsi acolo ideea, abia perceptibilă, că toate acestea nu-i sunt chiar atât de străine, că între rest și el există legături pe care principiul individuației nu le poate desfăce. Aici este originea acestui sentiment, atât de irezistibil, atât de natural omului (și poate și celor mai inteligente dintre animale), această groază care ne cuprinde dintr-o dată când, din întâmplare, greșim în folosirea principiului individuației, iar principiului rațiunii suficiente, sub una dintre formele sale, pare a suferi o excepție; de exemplu, dacă vreo schimbare pare să se producă fără cauză, dacă ni se pare că un mort revine la viață, că trecutul sau viitorul devin prezent ori ceea ce este departe se află aproape. Ceea ce ne provoacă în aceste ocazii o atât de mare groază este faptul că ne îndoim deodată de aceste forme care sunt condițiile cunoașterii fenomenului și care, numai ele, stabilesc o deosebire între individul nostru și restul lumii. Dar această deosebire nu este adevărată decât pentru fenomen și nu pentru lucrul în sine; tocmai pe acest lucru se sprijină existența unei justiții eterne. - În realitate, orice fericire temporală este clădită pe aceeași temelie; orice înțelepciune omenească se sprijină pe același teren, un teren minat. Înțelepciunea apără persoana împotriva loviturilor soartei; norocul îi oferă plăceri; dar persoana însăși nu este decât o aparență; ceea ce o

face să apară distinctă de ceilalți indivizi, la adăpost de durerile care îi lovesc, este această formă de totală aparență, principiul indivizației. Adevărul și fondul lucrurilor îl constituie faptul că fiecare trebuie să considere ca fiind ale sale toate durerile universului, ca reale pe toate acelea care sunt chiar și numai posibile, atâta timp cât poartă în el voința fermă de a trăi, atâta timp cât își pune toate forțele în slujba afirmării vieții. Când inteligența trece dincolo de acest val al principiului individuației, atunci ea înțelege mai bine ce înseamnă o viață fericită condiționată de timp, ca dar al norocului sau ca răsplată a priceperii, și care se scurge în mijlocul unei infinități de existențe dureroase: visul unui cerșetor care se crede rege; dar va veni și momentul trezirii, iar visătorul își va da seama că între suferințele vieții sale reale și el nu era decât o perdea de iluzie.

Pentru o inteligență care nu pășește decât pe urmele principiului rațiunii suficiente și care este prizonieră a principiului individuației, justiția eternă nu este sesizabilă: ori nu-i acordă atenție, ori o desfigurează cu ficțiunile sale. Ea vede că omul rău, după ce a comis nelegiuri și crime de tot felul, trăiește în bucurie și părăsește viața fără a fi fost lovit. Ea îl vede pe omul oprimat ducându-și până la capăt o viață plină de suferințe fără a întâlni în calea sa un răzbunător, un justițiar. Pentru a concepe, pentru a înțelege justiția eternă, trebuie să lăsăm la o parte firul conducător al principiului rațiunii suficiente, să ne înălțăm deasupra acestei cunoașteri care se leagă cu totul de particular, să ne ridicăm până la perceperea Ideilor, să străbatem dintr-o parte în alta principiul individuației și să ne convingem că realităților privite în ele însele nu li se mai pot aplica formele fenomenului. Numai ajunși aici vom putea vedea, vom putea atinge, prin cunoaștere, adevărata esență a virtuții, pe care o vom privi în modul în care ni-l va arăta cursul doctrinei noastre; ceea ce nu înseamnă nicidecum că, pentru a practica virtutea, este necesară această cunoaștere abstractă. Dar odată ajunși la acest punct de vedere, vedem limpede că, voința fiind ceea ce există în sine în orice fenomen, suferința, aceea care este provocată și aceea care este suportată, răutatea și răul, sunt legate de una și aceeași ființă; degeaba par acestea, în fenomenul în care ambele se manifestă, că aparțin unor indivizi distincți, și chiar despărțiți de mari intervale și de timp. Cel care știe vede că deosebirea între individul care face răul și cel care îl suferă este o simplă aparență, că ea nu atinge deloc lucrul în sine, că voința este manifestată în același timp la amândoi; numai că, înșelată de intelect, servitorul său natural, această voință ajunge să nu se mai

cunoască pe sine; în unul dintre indivizii care o manifestă ea caută să-și sporească binele și în același timp produce în celălalt o sfâșietoare suferință; în violența ei, ea își înfige dinții în propria-i carne, fără a-și da seama că se sfâșie singură; și astfel, datorită individuației, ea își arată acea ostilitate pe care o conține în esența ei. Călăul și pacientul sunt una. Primul se înșală crezând că nu-și are partea sa de tortură; al doilea, crezând că nu-și are partea sa de cruzime. Dacă și-ar ridica ochii, ar vedea aceasta: torționarul, care trăiește el însuși în adâncul cuiva, în acest vast univers, suferirea o tortură, fără a putea înțelege - deși își pune întrebarea, dacă este înzestrat cu rațiune - de ce a fost chemat la o existență plină de necazuri pe care știa că nu le merita. Iar la rândul său, victima ar vedea că tot ceea ce este sau a fost răutate în univers ia naștere din această voință din care și el își trage seva și a cărei manifestare, fiind o afirmare a voinței, el a luat asupra lui toată suferința care poate fi rezultatul unei voințe de a trăi și că dacă suferă, suferă pe drept, din moment ce este identic cu această voință. La aceasta gândea profundul poet Calderon în *Viața e vis*:

*Pues el delito mayor  
Del hombre, es haber nacido.  
(Căci marea crimă  
A omului este aceea de a se fi născut.)*

Și într-adevăr, cine nu vede că este o crimă, din moment ce o lege eternă, legea morții, nu are altă rațiune de a fi? De altfel, în aceste versuri, Calderon nu a făcut decât să traducă dogma creștină a păcatului originar.

Pentru a ajunge la noțiunea clară a justiției eterne, a acestei balanțe care compensează necruțător răul suferinței, trebuie să ne înălțăm infinit mai sus de individualitate și de principiul care o face posibilă; de aceea, la fel ca și o altă noțiune vecină și accesibilă cu prețul acelorași eforturi, noțiunea esenței virtuții, ea rămâne mereu inaccesibilă majorității oamenilor. -Astfel, înțelepții strămoși ai poporului hindus, în Vede, a căror lectură este accesibilă celor trei caste pure, în doctrina lor ezoterică, au exprimat-o direct, cel puțin în măsura în care o pot face gândirea rațională și limbajul și în măsura în care le permite modul lor de expunere metaforic și fragmentat; în schimb, acolo unde are acces poporul ei au prezentat-o numai sub formă de mit. Găsim exprimarea directă a acestei noțiuni în Vede,

acest fruct al celei mai înalte științe și al celei mai înalte înțelepciuni omenești, al cărui nucleu, Upanisadele, a ajuns în sfârșit până la noi și rămâne cel mai prețios dar pe care îl datorăm secolului nostru. Expresiile acestea sunt variate; iată una, aleasă în mod special: prin fața ochilor neofitului se perindă seria de existențe, însuflețite și neînsuflețite, și la trecerea fiecăreia este pronunțat un cuvânt invariabil, care din acest motiv este numit Formula, acel *Mahavakya*; *Tatoumes*, sau mai corect *Tat twam asi*, adică: „Tu ești acesta”<sup>1</sup> - În ce privește poporul, trebuia făcut în așa fel încât să pătrundă în el acest mare adevăr, atât cât putea primi spiritul său mărginit; pentru aceasta el a fost tradus în limba principiului rațiunii suficiente. Desigur, în ea însăși și prin natură, această limbă nu poate reda complet un asemenea adevăr, căci între ele este o contradicție absolută; totuși a fost posibilă crearea unui succedaneu, dar sub formă de mit. Era suficient pentru a da o regulă de conduită, căci mitul, deși fiind produsul unui mod de cunoaștere bazat pe principiul rațiunii suficiente și prin urmare neputându-se împăca niciodată cu acest adevăr, reușește totuși să cuprindă într-o imagine gândirea morală care constituie fondul lui. Acesta este întregul scop, în general, al doctrinelor religioase; ele nu fac decât să prezinte sub un înveliș mitic un adevăr inaccesibil intelectului obișnuit. De aceea, din acest punct de vedere, am putea, în limbajul lui Kant, să numim mitul în discuție un postulat al rațiunii practice; și, dacă îl considerăm astfel, el are marele avantaj de a nu conține nici un element care să nu fie împrumutat din domeniul realității vizibile; așa încât toate ideile care sunt cuprinse în el poartă o haină metaforică. Este vorba despre mitul transmigrației sufletelor. Iată ce ne spune el: „Orice suferință pe care veți fi provocat-o altor ființe în decursul vieții voastre, va trebui, într-o viață ulterioară, și în aceeași lume, să vă purificați de ea suferind-o la rândul vostru; legea este absolută; chiar dacă numai ați ucis animal, va trebui ca într-un moment al duratei infinite să fiți un animal cu totul asemănător aceluia și să suportați aceeași moarte”. Și ne mai spune: „O viață plină de răutăți cere să fie urmată de o viață nouă, în această lume, sub forma unei ființe nefericite și disprețuite; cel rău va renaște într-o castă inferioară; el va fi femeie, animal, paria, chandala<sup>2</sup>, lepros, crocodil etc.” Și toate necazurile cu care ne amenință astfel mitul sunt necazurile pe care le vedem în lumea reală;

<sup>1</sup> *Oupnek'hat*, vol. I, pag. 60 și urm.

<sup>2</sup> În vechea Indie=grupare socială mai prejos decât cele patru caste, neariană; descendenți dintr-un *sutra* (servitor) și un musulman (n.t.).



sunt acelea pe care le îndură ființe care nu știu cum de le-a fost dat să le suporte; ca infern este suficient. În ce privește răsplata, pe de altă parte, mitul ne promite o renaștere sub forme mai perfecte, mai desăvârșite: acelea de brahman, de înțelept, de sfânt. În sfârșit, recompensă supremă, cea care este rezervată eroilor și ființei total resemnate, femeii, - da, femeii, - dacă, în decurs de șapte existențe succesive, ea a vrut să moară fără a fi obligată, pe rugul soțului său, această recompensă rezervată de asemenea bărbatului ale cărui buze întotdeauna pure nu vor fi rostit niciodată o minciună, redus la resursele limbii acestei lumi, nu o poate exprima decât într-o manieră negativă; el o face sub forma unei promisiuni care revine adesea: „Nu vei mai renaște”. *Non assumes iterum existentiam apparentem* (Nu vei mai recăpăta existența fenomenală). Sau împrumută expresia budiștilor, care nu admit nici Vedele, nici castele: „Vei ajunge în Nirvana, acolo unde nu vei mai găsi aceste patru lucruri: nașterea, bătrânețea, boala, moartea”

Nici un mit nu s-a apropiat și nu se va apropia vreodată mai mult de adevărul accesibil unei elite restrânse, de adevărul filosofic, decât a făcut-o această antică doctrină a celui mai nobil și mai vechi dintre popoare; antică și mereu vie, căci, oricât de depășită ar fi în multe dintre detalii, ea încă domină credințele populare, încă exercită o influență puternică asupra vieții, și astăzi la fel ca acum mii de ani. Este acel *nec plus ultra* al puterii de răspândire a mitului; deja Pitagora și Platon îl ascultau fermecați, împrumutându-l de la hinduși, poate chiar de la egipteni; ei îl venerau, și-l însușeau și, în ce măsură nu știm, ei credeau în el. - Astăzi noi trimitem la brahmani *clergymen* englezi sau țesători care fac parte din secta Fraților moravi, din compasiune, pentru a le aduce o doctrină mai bună, pentru a-i învăța că au fost făcuți din nimic și de aceea trebuie să fie pătrunși de grațitudine și de bucurie. Izbânda noastră, de altfel, seamănă aproape cu aceea a unui om care trage cu gloanțe într-o stâncă. Religiiile noastre nu prind și nici nu vor prinde rădăcini în India; înțelepciunea primordială a speței umane nu se va lăsa deviată de la drumul său pentru o întâmplare petrecută în Galileea. Nu, însă înțelepciunea indiană se va revărsa și mai mult asupra Europei și ne va transforma în întregime cunoștințele și gândirea.

**§ 64**

În ce ne privește, noi nu am dat justiției eterne o explicație mitică, ci una filosofică; rămâne să examinăm diversele probleme care se raportează la ea; adică semnificația morală care corespunde acțiunii și conștiința care este cunoștință, în starea de pur sentiment, a acestei semnificații. Dar mai înainte vreau să scot în evidență două proprietăți ale naturii noastre, care sunt capabile să elucideze această noțiune, acest sens ascuns, care îl avertizează pe fiecare de existența unei justiții eterne și de asemenea de ceea ce constituie baza ei, adică unitate, identitatea profundă a voinței în toate fenomenele.

Când statul pedepsește, el urmărește un scop, pe care l-am arătat, și în aceasta constă principiul dreptului de a pedepsi; dar în același timp, și în afara oricărei probleme de acest gen, când este comisă o acțiune rea, aceasta constituie o bucurie nu numai pentru victimă, care de obicei este cuprinsă de dorința de răzbunare, ci chiar și pentru simplul privitor dezinteresat; să-l vadă pe cel care l-a făcut pe altul să sufere îndurând la rândul lui o suferință de aceeași intensitate. Ceea ce se manifestă aici, după părerea mea, este noțiunea eternei justiții; numai că în cazul unui spirit insuficient de limpede, această noțiune nu este bine înțeleasă, este deformată, acest spirit, prizonier al principiului individuației, se lasă înșelat între două concepte, mai bine spus „cade într-o amfibologie de concepte”, și cere sferei fenomenului ceea ce nu aparține decât aceluia a lucrului în sine; el nu vede că, în sine, opresorul și victima nu sunt decât unul și același lucru, că una și aceeași ființă, nerecunoscându-se sub propria-i deghizare, duce în același timp și povara suferinței, și povara responsabilității. Ceea ce cere el este faptul că un anumit individ, în care el vede responsabilitatea, să suporte și suferința. - În acest caz, dacă un om se ridică la un grad înalt de răutate și pe lângă această răutate, de care sunt capabili alții, el are calități excepționale, fiind, de exemplu, înzestrat cu un geniu puternic, dacă astfel el poate să facă să apese asupra a milioane de oameni dureri indicibile, așa cum face un mare cuceritor - atunci omul de rând va cere ca el să ispășească toate aceste dureri, indiferent cum, indiferent unde, cu prețul unui număr egal de chinuri. Într-adevăr, omul obișnuit nu vede că tortionarul și victimele sale sunt una și aceeași Voință, că Voința, prin care ele sunt și trăiesc, este în același timp aceea care se manifestă în el, care chiar atinge în el cea mai clară revelare a sa; că astfel ea suferă, atât la oprimat, cât și

la opresor, și chiar și la omul obișnuit, cu atât mai mult cu cât în el conștiința atinge un grad mai înalt de limpezime, iar voința un grad mai înalt de vigoare. Dimpotrivă, spiritul eliberat de principiul individuației, ajuns la această idee mai profundă a lucrurilor, care este principiul oricărei virtuți și al oricărei nobleți sufletești, încetează să mai susțină necesitatea pedepsei; iar dovada acestui lucru este deja în morala creștină, care interzice cu desăvârșire ca răului să i se răspundă cu rău și care atribuie justiției eterne un domeniu distinct de cel al fenomenelor, lumea lucrului în sine. „A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul.” (Către romani, XII, 19)

Mai există o trăsătură a naturii omenești, mult mai frapantă, dar și mult mai rar întâlnită, prin care se revelează nevoia de a face să coboare justiția eternă în domeniul experienței, adică al individuației; ceea ce arată în același timp la om o idee, un sentiment al celui adevăr despre care vorbeam mai sus, și anume că Voința de a trăi joacă pe propria cheltuială marea tragi-comedie universală și că în adâncul tuturor aparențelor trăiește una și aceeași Voință. Aceasta este trăsătura. Se întâmplă uneori ca un om, atunci când se află în fața unei nedreptăți grave, pe care a suferit-o, sau la care a fost doar martor, este cuprins de o indignare destul de puternică pentru a nu ține seama de viața sa, cu sânge rece, fără a-și asigura vreun mijloc de salvare, pentru a se răzbuna pe persoana agresorului de nedreptatea făcută. Sunt unii care, ani de-a rândul, îl pândesc pe un agresor puternic, îlucid în sfârșit, apoi urcă pe eșafod; notați că ei au prevăzut acest final, ca și tot restul acțiunilor; foarte adesea, ei nu caută să-l evite; viața nu mai contează pentru ei decât în calitate de mijloc de răzbunare. - Mai ales la spanioli se pot întâlni asemenea exemple.<sup>1</sup> Dacă examinăm cu atenție și în spiritul său, această nevoie de a pedepsi răul este cu totul deosebit de ranchiuna obișnuită; aceasta nu caută decât să domolească propria suferință prin priveliștea unei suferințe provocate altuia; scopul său nu ar trebui numit răzbunare, ci pedepsire; în fond, într-adevăr, descoperim în ea intenția de a produce un efect pentru viitor dând un exemplu; iar în aceasta nu este nici urmă de interes personal, nici de cel al individului care exercită răzbunarea, deoarece el își pierde viața făcând-o, nici de cel al unei societăți care caută să-și apere securitatea prin legi; într-adevăr, nu

---

<sup>1</sup> Cum a fost cazul celui episcop spaniol care, în ultimul război, războiul de Independență, a invitat la masă generali francezi și s-a otrăvit o dată cu ei. Mai există foarte multe alte exemple asemănătoare din cursul acestui război. - Vezi și Montaigne, Cartea II, cap. XII.

statul, ci individul este cel care lovește în acest caz; și dacă lovește, nu o face pentru a aplica o lege; el nu are niciodată în vedere decât o acțiune pe care statul nu ar putea sau nu ar vrea să o pedepsească și a cărei pedepsire o dezaprobă chiar și el. După părerea mea, sursa indignării care îl face pe acest om să nu țină deloc seama de propria-i viață este o conștiință foarte puternică a faptului că el este Voința de a trăi, în ea însăși și în întregul ei, această Voință care se manifestă la toate ființele, în toate timpurile; el înțelege atunci că și viitorul cel mai îndepărtat îl privește nu mai puțin decât prezentul și că el nu poate fi indiferent față de acest lucru. El afirmă această Voință, dar nu mai vrea ca, în cadrul în care se manifestă esența sa, să reapară o atât de monstruoasă nedreptate, el vrea să-i înfricoșeze pe nedreptii timpurilor viitoare printr-o pedeapsă împotriva căreia să nu fie posibilă nici o apărare, având în vedere că nici, chiar frica de moarte nu-i provoacă teama celui care pedepsește. Astfel, Voința de a trăi, afirmându-se și aici, nu mai este legată de fenomenul particular, de individul determinat; ea cuprinde însăși Ideea de om în sine și vrea ca manifestarea acestei Idei să rămână pură, la adăpost de o nedreptate atât de monstruoasă, atât de îngrozitoare. Este aceasta o trăsătură de caracter rară, remarcabilă, sublimă în sfârșit; în acest caz individul se sacrifică; într-adevăr, el încearcă să devină brațul justiției eterne, a cărei esență proprie încă nu o cunoaște.

## § 65

Toate considerațiile de mai sus referitoare la acțiunea umană pregătesc drumul celor care vor fi ultimele. Sarcina noastră este astfel mult ușurată și putem, abordând semnificația morală a acțiunilor, această calitate pe care omul de rând o exprimă prin cuvintele *bun* și *rău*, cuvintele pe care le socotește destul de clare, putem deci introduce în acest subiect o precizie abstractă și filosofică, îl putem face să intre ca o verigă în lanțul gândirii noastre.

Dar mai întâi, pentru ca aceste idei de *bun* și *rău*, pe care scriitorii de filosofie din zilele noastre le tratează - ce lucru admirabil! - ca pe niște simple idei, scapă ca urmare oricărei analize, vreau să le readuc la sensul lor propriu. Astfel, nu vom mai cădea în greșeala de a le atribui mai mult conținut decât au de fapt și de a crede că ele conțineau deja tot ce este necesar pentru problema în discuție. Pot face acest lucru deoarece sunt la fel de puțin dispus în privința moralei să mă ascund în spatele cuvintelor *bun* și *rău* pe cât am fost

mai înainte dispus să mă folosesc, în acest scop, de cuvintele *frumos* și *adevărat*; aş fi putut, adăugând o terminație în „ește”, - acest sufix are în prezent o *συνότης* (măreție) cu totul deosebită și de pe urma lui putem trage foloase în multe cazuri, - prin câteva arii solenme, să-i fac pe oameni să creadă că lănsând aceste cuvinte nu am exprimat pur și simplu notarea a trei idei foarte largi și foarte abstracte, prin urmare foarte sărace în conținut, și în plus cu origini și importante foarte diverse. Într-adevăr, cine dintre cititorii familiarizați cu scrierile de astăzi nu se simte cuprins de greață în fața acestor trei cuvinte? Da, desigur, în principiu ele exprimă lucruri excelente; dar e prea mult să le vezi folosite de mii și mii de ori de ființe care, simțindu-se cu totul incapabile să gândească, cred că este suficient să deschidă o gură mare, să ia un aer de imbecil inspirat și să pronunțe aceste trei cuvinte pentru a fi dovedit o înaltă înțelepciune.

Explicația cuvântului *adevărat* am dat-o deja în eseul meu despre *Principiul rațiunii suficiente*, cap. V, 29 și urm. În ceea ce privește cuvântul *frumos*, acesta a fost analizat pentru prima dată așa cum trebuie în tot cuprinsul celei de-a treia noastre cărți. Acum voi restabili semnificația conceptului de *bun*; lucru care se poate face repede. Acest concept este relativ în mod esențial; el desemnează *acordul dintre un obiect cu o oarecare tendință determinată a Voinței*. Astfel, tot ce răspunde pozitiv Voinței în una dintre manifestările sale, tot ce o face să-și atingă scopul este calificat drept *bun*; deosebirile sunt de altfel secundare. Iată de ce spunem: o mâncare bună, un drum bun, un timp bun, o armă bună, un senin bun etc.; pe scurt, numim bun tot ce este așa cum vrem noi; de aceea un lucru poate fi bun pentru unul și exact contrariul pentru celălalt. Bunul este de două feluri: ceea ce asigură satisfacerea voinței noastre imediat și ceea ce o asigură numai pentru mai târziu; cu alte cuvinte, plăcutul și utilul.

În ceea ce privește calitatea opusă, dacă este vorba despre ființe fără inteligență, se folosește cuvântul *rău* (*Schlecht*), mai rar cuvântul mai abstract *nuizibil* (*Uebel*), ceea ce înseamnă tot un lucru care nu răspunde tendinței actuale a Voinței. În această privință, omul este tratat la fel ca toate celelalte ființe care se pot afla în raport cu voința noastră; cele care sunt favorabile, utile, de acord cu noi în ceea ce vrem le numim *bune*; sensul cuvântului este același; același caracter relativ; după cum se poate vedea din următorul mod de a vorbi: „Acesta este bun pentru mine; pentru tine nu este bun” Pe cei care au un asemenea caracter încât le este suficient să vadă că cineva vrea

ceva pentru a nu se putea opune dorinței lor, pentru a simți nevoia să-l ajute, pe cei care sunt, în adevăratul sens al cuvântului, săritori, binevoitori, cordiali, binefăcători, grație raportului care există între modul lor de a acționa și voința celorlalți, pe aceia îi numim oameni *buni*. Pentru calitatea opusă, în Germania se obișnuiește, de câteva sute de ani, ca și în Franța, *ja* i se dea un nume special când este vorba despre ființe înzestrate cu cunoștință (animalele sau oameni); ca de exemplu cuvintele *bös(e)*, *méchant(e)*<sup>1</sup>, în timp ce în aproape toate celelalte limbi nu se face distincție și se spune *χαχός*, *malus*, *cattivo*, *bad*, atât pentru oameni cât și pentru lucruri neînsufletește, din moment ce sunt contrare planurilor unei voințe individuale determinate. Așadar, în examinarea ideilor referitoare la bine am început cu latura pozitivă: nu putem deci ajunge decât apoi la agent pentru a analiza conduita omului numit *bun*, și nu în raportul său cu altul, ci în interiorul lui însuși; atunci am putut căuta explicații, de exemplu, și pentru respectul cu totul obiectiv pe care această conduită îl provoacă în rândul celorlalți, și pentru mulțumirea de sine pe care i-o produce în mod vizibil, mulțumire foarte mare, căci ea a fost obținută cu prețul unor sacrificii deosebite; de asemenea, am putut căuta explicații pentru durerea intimă care însoțește intenția rea, oricare ar fi avantajele exterioare pe care ea le-ar fi putut procura celui care a nutrit-o. De aici au luat naștere sistemele morale, unele filosofice, altele fondate pe dogme de credință. Toate însă caută să stabilească o legătură între fericire și virtute. Primele recurg la principiul contradicției sau la principiul cauzalității; ele identifică virtutea cu fericirea sau fac din aceasta o consecință a virtuții; este un sofism în ambele cazuri. Celelalte se servesc de o altă lume decât pe care o poate cunoaște experiența.<sup>2</sup> Dimpotrivă, după părerea noastră, virtutea

Răutăcios(ă) în germ., respectiv fr. (n.t.).

Să remarcăm aici, în trecere, că dacă dogmele pozitive au o oarecare temeinicie, un oarecare punct de sprijin, care le permite să miște sufletele, acestea se află în conținutul lor moral. Morala nu acționează prin ea însăși, ci datorită faptului că ea pare indisolubil legată de dogmă, de mit - în toate credințele pozitive există întotdeauna așa ceva, - și că fără această dogmă ea pare să nu se mai explice. De unde, rezultatul următor: deși valoarea morală a unei acțiuni nu poate fi explicată prin mijlocirea principiului contradicției, pe când orice mit este construit după acest principiu, acest lucru nu-i împiedică pe credincioși să considere inseparabile caracterul moral al actelor și mitul, să nu vadă în acestea decât unul și același lucru și să considere orice atac îndreptat împotriva mitului ca fiind îndreptat împotriva dreptului și a virtuții. Astfel că, la popoarele monoteiste, ateismul, faptul de a fi „fără Dumnezeu” a devenit sinonim cu incapacitatea totală față de moralitate. Preoții privesc cu ochi buni aceste confuzii de idei: datorită acestora a putut lua naștere acel

în esență sa intimă este o tendință vizând un scop direct opus fericirii, adică bunăstării și vieții. În consecință, *bumul*, privit în conceptul său, este τὸν πρὸς τι. Orice bun este în mod esențial relativ; el nu există într-adevăr decât în raport cu o Voință care are dorințe. Expresia *bine absolut* este deci contradictorie; la fel este și cu binele suveran, cu *summum bonum*, ceea ce vrea să însemne o mulțumire finală a Voinței, după care nu ar mai fi loc pentru un nou act de voință: un scop ultim, care odată atins i-ar da Voinței o plenitudine indestructibilă. Toate acestea sunt lucruri care, potrivit considerațiilor expuse mai înainte în această a patra Carte, nu pot fi concepute. Este la fel de imposibil ca Voința să găsească o satisfacție care să o oprească, să o împiedice să vrea încă și mereu, precum este imposibil ca Timpul să aibă început sau sfârșit, ea nu va gusta niciodată dintr-o mulțumire durabilă, care să-i potolească dorința complet și pentru totdeauna. Ea este butoiul Danaidelor; pentru ea nu există bine suprem, bine absolut, ci numai bine de moment. Vrem totuși, folosind o modalitate de exprimare mai veche, pe care obișnuința ne-a făcut-o prea familiară și pe care nu o putem îndepărta complet din limbajul nostru, vrem să dăm acestui cuvânt, în calitate de veteran, un post onorific? Atunci să-l folosim într-un sens figurat și să spunem: suprimarea spontană și totală, negarea actului de voință, dispariția cu adevărat a oricărei voințe, pe scurt acea stare unică în care orice dorință se oprește și tace, în care există singură mulțumirea care nu este în pericol de a trece, această stare ce, numai ea, ne eliberează de toate și despre care vom vorbi curând, pentru a încheia toate aceste studii, - iată ce numim noi binele absolut, acel *summum bonum*: iată unde vedem noi remediul radical și unic al bolii, în timp ce toate celelalte feluri de bine sunt pure paliative, simple calmante. În acest sens, am putea și mai bine să ne servim de cuvântul grecesc τέλος (scop) sau de latinescul *finis bonorum*. - Dar am vorbit destul despre cuvintele *hun* și *rău*. Să trecem la subiectul nostru.

Când un om, în orice ocazie, de îndată ce nimic nu-l mai reține, manifestă o înclinație spre comiterea unei nedreptăți, spunem că el

monstru, fanatismul, care a putut domina nu numai indivizi de o perversitate și o răutate extraordinară, ci și popoare întregi și în slăbșit. - Însă acest fapt, spre cinstea omenirii, nu s-a întâmplat decât o singură dată în istoria ei. - S-a putut încarna la noi în Occident, în acea Inchiziție, care numai la Madrid (și în tot restul Spaniei era înțeles de abatoare asemănătoare), în decurs de trei ani, a făcut să piară pe rug, pentru cauza religiei, în torturi îngrozitoare, 300.000 de ființe umane. Este o cifră ce trebuie pusă în fața ochilor fanaticilor, atunci când vreunul dintre ei îndrăznește să spună ceva. (n.a.)

este rău. Să ne reamintim explicația pe care am dat-o cuvântului „nedreptate”, ceea ce vrem să spunem este că el nu se mulțumește să afirme Voința de a trăi, așa cum se manifestă ea în corpul său, ci duce această afirmare până la a nega cum apare ea în alți indivizi; iar dovada este faptul că el încearcă să-și aservească forțele acestora propriei sale voințe și să le suprimă existența de îndată ce se opun pretențiilor acestei voințe. Sursa ultimă a acestei firi este egoismul dus la un grad extrem, așa cum l-am analizat mai înainte. De aici rezultă două adevăruri: primul este acela că ceea ce apare într-un asemenea om este o voință de a trăi extraordinar de violentă și care întrece cu mult simpla afirmare a propriului său corp; al doilea, că spiritul acestui om este supus fără rezervă principiului cauzalității și este ca și prizonier al celui *principium individuationis*; de unde rezultă că el ia foarte în serios distincțiile absolute introduse de acest principiu între persoana sa și tot restul ființelor și el își caută bunăstarea proprie, și numai aceasta, cu totul indiferent față de aceea a tuturor celorlalți; mai bine zis, aceștia îi sunt cu totul străini; el îi vede despărțiți de el ca de o prăpastie largă și chiar nu vede în ei decât simple fantome fără nici o realitate. - Aceste două trăsături sunt cele două elemente esențiale ale caracterului rău.

Voința, în această stare atât de intensă, este în mod necesar și prin natură un izvor nesecat de suferințe. Primul motiv este acela că orice voință are drept punct de plecare esențial o nevoie, prin urmare o suferință. (Și iată tocmai de ce, așa cum am văzut în Cartea a treia, unul dintre primele elemente ale plăcerii pe care ne-o procură frumosul, este acea tăcere momentană a Voinței, care se lasă în momentul când ne abandonăm contemplației estetice, când suntem reduși, în acest act de cunoaștere, la rolul de subiect pur și fără voință, de simplu termen corelativ al Ideii). Un alt motiv este acela că, datorită cauzalității care înlănțuie lucrurile, cele mai multe dintre dorințe sunt sortite să nu-și găsească satisfacerea; deci Voința va fi mult mai adesea nemulțumită decât mulțumită; și cu cât o Voință va fi mai violentă și își va spori elanurile, cu atât vor fi mai violente și mai numeroase suferințele pe care le va atrage după sine. Dar ce este, de fapt o suferință? Pur și simplu o voință care nu este mulțumită și este contrariată; nici chiar durerea fizică, ce însoțește dezorganizarea sau distrugerea corpului, nu are alt principiu; ceea ce o face posibilă este faptul că trupul este însăși Voința în stare de obiect.

Tot din acest motiv, în virtutea acestei legături indisolubile care atrage după o voință puternică și cu manifestări numeroase un



cortegiu de dureri puternice și numeroase, omul foarte rău poartă pe figură pecetea unei suferințe interioare; chiar dacă a avut și el partea lui din bunurile exterioare, va părea mereu nefericit, cu excepția doar a momentelor în care va fi dominat fie de plăcerea pe care o resimte, fie de imaginea acestei plăceri. Această suferință interioară, care face parte inseparabilă din esența însăși a oamenilor de acest fel, este adevăratul izvor al bucuriei, pe care nu trebuie să o raportăm la simplul egoism, căci ea este dezinteresată, și pe care ei o obțin de pe urma durerii altuia, bucurie care este fondul propriu al *rațiunii* și care, la un grad superior, este însăși *cruzimea*. În acest caz, durerea nu mai este un simplu mijloc destinat să conducă spre un scop diferit voința subiectului; ea este ea însuși scopul.

Având în vedere că omul nu este decât fenomenul Voinței, dar și faptul că ea este ridicată la un grad superior în el de către conștiință, el nu încetează, pentru a măsura nivelul satisfacerii reale pe care Voința o obține în el, să o compare cu satisfacerea posibilă, așa cum i-o prezintă inteligența. De aici provine invidia; orice privațiune se amplifică în comparație cu plăcerea altuia și devine suportabilă la gândul că și alții sunt la fel de privați ca și noi. Suferințele care sunt comune tuturor oamenilor și inseparabile de existența lor ne impresionează puțin; la fel și cele care lovesc țara întreagă, cum ar fi intemperiiile climatului. Numai gândul unei nenorociri mai mari decât a noastră ne ușurează durerea; vederea durerilor altuia o potolește pe a noastră. Pe de altă parte, să presupunem un om în care voința este însuflețită de o pasiune extraordinar de înflăcărată; în zadar, în furia dorinței, ar aduna el tot ce există pentru a-l oferi pasiunii sale și a o calina; în mod necesar, el își va da curând seama că orice mulțumire nu este decât o pură aparență, că obiectul posedat nu corespunde niciodată promisiunilor făcute de obiectul dorit, căci el nu ne dă satisfacerea finală a pasiunii noastre, a voinței noastre; își va da seama că dorința satisfăcută își schimbă doar înfățișarea și ia o formă nouă pentru a ne tortura și mai mult și că, în sfârșit, chiar dacă formele posibile au fost epuizate, nevoia de a voi, fără motiv cunoscut, ar subzista și s-ar revela sub aspectul unui simțământ de gol, de plictis groaznic; ce tortură atroce! Într-o stare de dezvoltare slabă a Voinței, toate aceste acțiuni nu se fac decât slab resimțite și nu produc în noi decât o doză obișnuită de neplăcere, dar la cel în care voința se manifestă până la gradul în care devine răutate clară, din aceasta se naște în mod necesar o durere extremă, o tulburare de nepotolit, o suferință incurabilă; de aceea, incapabil să-și ușureze

suferința în mod direct, el caută să o facă pe o cale indirectă; el se simte ușurat privind răul altuia și gândind că acest rău este un efect al puterii sale. Astfel, răul altora devine scopul lui; acesta este un spectacol care îl calmează; și iată cum ia naștere acel fenomen, atât de des întâlnit în istorie, al cruzimii în adevăratul înțeles al cuvântului, al setei de sânge, așa cum o vedem la Nero, La Domitian, la deșii berberi,<sup>1</sup> la un Robespierre etc.

Există legături între răutate și spiritul de răzbunare, care face răul pentru rău nu din preocuparea pentru viitor, ceea ce este caracteristică sentimentului, - ci pur și simplu gândindu-se la ce s-a petrecut, la trecut, și aceasta fără interes, văzând în răul pe care îl provoacă nu un mijloc, ci un scop și căutând în suferința agresorului o potolire a suferinței noastre. Ceea ce deosebește mânia de răutatea pură, și o scuza într-o oarecare măsură, este faptul că ea are aparența unui drept pe care ni-l exercităm; iată un act de mânie; să presupunem că el a fost comis în mod legal, după o regulă dinainte stabilită și cunoscută, în cadrul unei societăți care ar fi aprobat-o, atunci s-ar numi pedepsire și ar fi exercitarea unui drept.

Dar în afară de durerile pe care le-am prezentat mai sus, care iau naștere din aceeași rădăcină ca și răutatea, adică dintr-o voință, deosebit de înflăcărată, și care de aceea sunt inseparabile de aceasta din urmă, mai există o suferință, cu totul aparte și distinctă, care însoțește, de asemenea, voința, ea se face simțită cu ocazia fiecărei acțiuni rele, fie că este vorba despre un act de simplu egoism, fie despre răutatea pură; ea este numită, în funcție de durata ei mai mare sau mai mică, muștrare de conștiință sau tulburare de conștiință. - Vă rog să vă amintiți ce s-a spus până acum în această a patra Carte, și mai ales se va reaminti adevărul care a fost analizat la început, și anume acela că pentru Voința de a trăi viața este un lucru cert și asigurat pentru totdeauna, drept propria sa imagine sau oglinda sa, și prin urmare i se arată a fi chiar reprezentarea justiției eterne; și vom vedea imediat că în virtutea acestor considerații muștrarea de conștiință nu poate avea decât o singură semnificație, pe care o voi expune; iar sensul său intim, exprimat în termeni abstracti, este cel care va urma; putem distinge aici două părți, însă ele concordă în întregime și se cuvine să le reunim în gândire.

Într-adevăr, în zadar vâul Mayei întunecă spiritul omului rău, în zadar este el cufundat în greșeala principiului individuației și consideră persoana sa ca fiind absolut diferită de toate celelalte și

---

Neched' Lenumire a populației musulmane din nord-vestul Africii. (n.t.)

despărțită de ele printr-o prăpastie; în zadar apără el această idee, singura care corespunde egoismului său și care este de altfel punctul de sprijin al acestuia, cu o forță pe care o folosește în mod obișnuit în asemenea cazuri Voința, această constantă corupătoare a inteligenței; căci în adâncul conștiinței sale încolțește o presimțire ascunsă, care îi spune că această ordine a lucrurilor nu este decât o aparență și că în sine ea este cu totul altceva; în zadar spațiul și timpul pun o barieră între el și ceilalți indivizi, între el și nenumăratele dureri pe care aceștia le suportă, și le suportă din cauza lui; în zadar aceste dureri îi sunt prezentate ca total străine de persoana sa; căci, în fond, făcând abstracție de reprezentarea și formele sale, în toți se manifestă una și aceeași voință, care, ignorându-se pe sine însăși, își întoarce împotriva-și propriile-i arme; în timp ce, în unul dintre fenomenele sale, ea caută să-și sporească fericirea, impune totodată în altul o suferință considerabilă; el, omul rău, este această Voință, este această Voință în întregul ei; deci el nu este numai călăul, ci și victima; numai iluzia unui vis îl deosebește de această victimă, dar deja acest vis se risipește; el vede adevărul, vede că trebuie să plătească plăcerea prin durere; toate chinurile, pe care le vedea până acum doar ca lucruri posibile, se năpustesc efectiv asupra lui în calitatea sa de Voință de a trăi, căci numai pentru inteligența individuală și în virtutea principiului individuației posibilitate și realitate, apropiere sau depărtare în timp și spațiu sunt deosebite; în fond, nu este așa. Acesta este adevărul care se află exprimat în limbajul mitic, adică adaptat cerințelor principiului rațiunii suficiente și astfel tradus sub forma fenomenală, în doctrina migrației sufletelor; dacă doriți o expresie limpede a acestui adevăr ea se află în acea suferință surdă, și totuși iremediabilă, numită remușcare.

Dar acest adevăr rezultă și dintr-o altă noțiune, tot imediată și foarte strâns legată de precedentă; este vorba despre noțiunea de forță cu care, la individul rău, se afirmă Voința de a trăi; această acțiune trece mult dincolo de granițele individului, până la completa negare a aceleiași voințe așa cum apare ea la ceilalți indivizi. Astfel, în adâncul groazei pe care ucigașul o resimte față de propria sa acțiune, și asupra căreia încearcă să se amăgească singur, se ascunde nu numai presimțirea despre care am vorbit, aceea a neantului și a caracterului pur aparent al principiului individuației, ca și a distincției dintre el și altul care se bazează pe acest principiu, ci și, în plus, recunoașterea violenței de care este însuflețită propria sa voință, a forței cu care el ține la viață, în care se cufundă cu totul, aceeași viață a cărei înfățișare

înfrișătoare o vede în suferința celor pe care el îi oprimă și pe care o iubește totuși atât de mult încât, pentru a-și afirma și mai mult propria voință, comite cele mai oribile acte. El se recunoaște pe sine a fi manifestarea, în stare concentrată, a Voinței de a trăi; el își dă seama în ce măsură este sub imperiul vieții și prin urmare al nenumăratelor suferințe care constituie esența vieții; căci aceasta are în fața ei timpul și spațiul nemărginite care fac să dispară dintre posibil și real, iar durerile care îi sunt cunoscute să se transforme în dureri simțite. Din acest punct de vedere, milioanele de ani necesari șirului neîntrerupt al renașterilor noastre nu sunt decât un concept, la fel cum trecutul întreg și viitorul există doar în calitate de concept; timpul efectiv și folosit, timpul formă a fenomenului voinței este prezentul, și numai el; pentru individ, timpul este mereu nou; individul își pare sieși mereu născut din nou. Într-adevăr, viața pare a fi inseparabilă de voința de a trăi, iar singura formă a acesteia din urmă este întotdeauna prezentul. Moartea (îmi cer iertare pentru folosirea din nou a acestei comparații), moartea seamănă cu apusul soarelui; soarele pare înghițit de noapte, însă aceasta este o pură aparență; în realitate, el este sursa oricărei lumini, el arde neîncetat, aducând unor lumi noi zile noi; el răsare mereu și apune mereu. Aceste accidente, începutul și sfârșitul, nu acționează decât asupra individului; și ele o fac prin intermediul timpului, formă pe care o îmbracă fenomenul pentru reprezentare. În afara timpului nu există decât voința, lucrul în sine al lui Kant și Ideea lui Platon care este obiectivarea adecvată a acestuia. De aceea sinuciderea nu este o eliberare; tu trebuie să fii ceea ce vrei tu în adâncul tău; tu ești ceea ce vrei să fii. - Astfel în afară de cunoașterea de mai înainte resimțită numai cea după care formele reprezentării, cu distincția pe care o stabilesc între indivizi, sunt o pură aparență și neant ceea ce stârnește și mai mult curiozitatea conștiinței este cunoașterea interioară a propriei noastre voințe și a gradului său de intensitate. Viața, în cursul ei, modelează în noi caracterul empiric după originalul caracterului inteligibil; iar omul rău tremură la vederea acestei imagini; de altfel nu are importanță dacă ea este atât de evidentă încât să facă să tremure împreună cu el întreaga lume sau este destul de mică pentru a fi văzută numai de el; căci pe ea o interesează în mod direct numai el. Ce influență ar putea avea asupra noastră trecutul? El nu ar fi pentru noi decât un simplu fenomen, iar conștiinței noastre nu i-ar păsa de el, dacă în noi caracterul nu s-ar simți independent de timp, inaccesibil schimbării care ar proveni din

timp, afară numai dacă el însuși nu neagă. Iată de ce lucrurile trecutului apasă mereu și mereu asupra conștiinței. Rugăclunea „Și nu ne duce pe noi în ispită” vrea să spună: „Nu mă lăsa să văd ceea ce sunt eu”. - Omul rău, prin efortul pe care îl depune pentru a afirma viața, și care i se vedește lui în suferințele pe care le provoacă altuia, măsoară distanța la care se află de abdicarea, de negarea voinței sale, adică distanța la care se află de singurul mijloc care îl poate elibera de viață și de durerile ei. El își dă seama cât de legat este de aceasta, și încă prin ce puternice legături; suferința altuia, doar *cunoscută*, nu a putut să-l impresioneze; dar iată că el cade pradă vieții și suferinței, de această dată *resimțite* de el. Rămâne de văzut dacă va fi suficient pentru a stăvili elanul voinței sale și pentru a o înfrânge.

Am analizat semnificația și ~~esența~~ *esența* intimă a *răutății* și ceea ce am aflat este ceea ce, în stare de simțământ și nu încă de cunoașterea clară și abstractă, constituie fondul *mustrării de conștiință*. Această analiză ar câștiga și mai mult în limpezime și ar fi mai completă, dacă am studia în același mod *bunătatea*, ca o calitate a voinței umane, apoi resemnarea și sfințenia, care decurg din bunătatea aflată la gradul său suprem. Căci întotdeauna contrariile se luminează reciproc, iar ziua se revelează în același timp cu noaptea, după cum a spus foarte bine Spinoza.

## § 66

O morală fondată pe rațiune, aceea care constă în „a da lecții de morală oamenilor”, nu poate avea nici o acțiune, deoarece ea nu dă motive. Pe de altă parte, o morală care dă motive nu poate acționa decât servindu-se de egoism, or, ceea ce apare dintr-un asemenea izvor nu are nici o valoare morală. De unde rezultă că nu putem aștepta de la morală, și nicidecum în general de la cunoașterea abstractă, formarea nici unei virtuți autentice; aceasta nu poate lua naștere decât din intuiție, care recunoaște într-o persoană străină aceeași ființă care rezidă în noi.

Intr-adevăr, virtutea rezultă cu siguranță din cunoaștere; numai că nu din cunoașterea abstractă, ci din aceea care se comunică prin cuvinte. Căci altfel, virtutea s-ar putea învăța; chiar în cazul nostru, de exemplu, având în vedere că noi exprimăm în forma abstractă *esența* virtuții și cunoașterea care îi servește drept bază, orice cititor care ne înțelege s-ar simți înălțat din punct de vedere moral. Dar nu este așa; dimpotrivă, este la fel de imposibil de a face un om de bine cu simple considerații morale sau printr-o simplă predică, pe cât le-a fost

autorilor de Poetici, de la Aristotel încoace, să facă măcar un singur poet. Pentru a crea ceea ce constituie esența proprie și intimă a virtuții, conceptul se dovedește a fi neputincios, la fel cum este și în cazul artei; dacă totuși poate face ceva, o face în subsidiar, ca instrument având misiunea de a deduce și a păstra cunoștințele și hotărârile formate cu ajutorul său. *Velle non discitur*. În privința virtuții, a bunelor intenții, dogmele abstracte nu au nici o influență; dacă sunt false, ele nu o distrug; dacă sunt adevărate, nu o ajută deloc. Și la urma urmelor ar fi foarte neplăcut ca problema esențială a vieții omenești, de care depinde valoarea morală, și fixată o dată pentru totdeauna, a omului să țină de dogme, de reguli de credință, de doctrine filosofice, pe care hazardul poate să ne facă să le întâlnim sau să le ignorăm. Dacă dogmele joacă un oarecare rol în privința moralei, aceasta se datorează faptului că omul de bine, după ce și-a căpătat virtutea în urma unei cunoașteri diferite și despre care vom vorbi curând, găsește în ele o schemă, o formulă pentru a explica rațiunii sale acțiunile de pur egoism pe care le-a întreprins, din care ea nu ar înțelege altfel nimic; explicația nu este de fapt nimic altceva decât o ficțiune, dar rațiunea este obișnuită să se mulțumească și cu atât.

De fapt, dacă este vorba despre acte, despre manifestări exterioare dogmele pot avea o influență puternică, așa cum au obișnuința sau exemplul; acestea din urmă, pentru că omul obișnuit nu are încredere în propria-i judecată, a cărei slăbiciune o cunoaște, ci numai în experiența sa și în aceea a altuia; - dar nu aceasta schimbă fondul intenției.<sup>1</sup>

O cunoaștere abstractă nu face decât să dea motive; or, motivele, după cum am văzut, pot foarte bine să schimbe direcția voinței; ele nu pot schimba însă voința însăși. Or, o cunoaștere comunicabilă nu poate acționa asupra voinței decât în calitate de motiv; deci, indiferent de modul în care dogmele vor înclina voința, omul va cere întotdeauna același lucru de la o voință propriu-zisă și generală; dacă el primește idei noi, acestea se vor referi la calea pe care trebuie să o urmeze pentru a ajunge la ceea ce vrea el, iar motivele care îi vor fi fost sugerate îl vor conduce în paralel la motivele sale reale. De exemplu, este cu totul indiferent în ce privește valoarea morală a omului dacă el face daruri mari săracilor, sau dacă cheltuiește aceeași

<sup>1</sup> Acestea sunt, cum ar spune Biserica, pure *opera operata*, care nu servesc la nimic, afară doar dacă grația nu ne face să credem, conducându-ne la o renaștere spirituală. Vom reveni asupra acestui aspect. (n.a.)

sumă pentru a îmbunătăți calitatea unui ogor care îi va da mai târziu, dar cu atât mai multă siguranță, recolte bogate: - dacă banditul care ucide pentru a câștiga bani este considerat un asasin, adevăratul credincios care dă pradă flăcărilor un eretic nu este nici el mai puțin asasin; la fel, luând în considerare numai starea sufletească interioară, stau lucrurile și în cazul cruciatului care sugrumă turcii pe Pământul sfânt; și unul, și celălalt o fac cu gândul să obțină un loc în rai. Așadar, ei nu se gândesc decât la ei înșiși, la propriul lor egoism, ca și banditul; dacă între ei și el există vreo diferență, aceasta ține de absurditatea mijlocului pe care îl folosesc. - Am spus deja că pentru a atinge din afară voința trebuie să folosim motive; or, motivele schimbă modul în care se manifestă voința, și nu voința însăși. *Velle non discitur.*

Când este vorba despre o faptă bună a cărei autor s-a inspirat din anumite dogme, trebuie întotdeauna să vedem dacă aceste dogme au fost motivul real al faptei sau nu sunt, așa cum spuneam mai sus, decât explicația iluzorie de care ne servim pentru a ne liniști conștiința în privința unui act care are o cu totul altă sursă; am făcut fapta pentru că suntem oameni buni; suntem incapabili să o explicăm corect pentru că nu suntem filosofi; și totuși simțim nevoia să ne dăm o explicație a ei. Numai că deosebirea este greu de făcut; trebuie pătruns până în adâncul intențiilor. De aceea nu putem aproape niciodată să judecăm exact, din punct de vedere moral, actele altuia; chiar și în ce le privește pe ale noastre rar reușim să o facem. - Faptele și modul de comportare, fie ale unui individ, fie ale unui popor, pot fi în mare măsură modificate de credințele lor, de exemplu, de obișnuință. Dar în fond faptele, aceste *opera operata*, sunt simple și zadarnice imagini și un singur lucru le conferă o semnificație morală: intenția care le inspiră. Or, o aceeași intenție poate foarte bine să fie asociată cu fenomene exterioare foarte diverse. Doi oameni pot, fiind la fel de răi, să moară unul pe roată, celălalt în brațele alor săi. Un același grad de răutate se poate manifesta la un popor în linii mai grosolane, sub formă de obișnuință de a minți și de canibalism, iar la altul în linii mai fine, *en miniature*, sub formă de intrigi de curte, de oprimare a celui slab, de uneltiri viclene; dar fondul lucrurilor nu este mai puțin același. Imaginați-vă că un stat perfect sau o religie înrădăcinată absolut în spirite și promițând după moarte pedepse sau răsplăți ar reuși să împiedice orice fel de crimă; din punct de vedere politic ar fi o mare realizare; din punct de vedere moral nu ar fi nimic;

sau mai degrabă ar fi o împiedicare a vieții de a deveni atât de limpede imaginea voinței.

Așadar, bunătatea sinceră, virtutea dezinteresată, noblețea adevărată nu-și au izvorul în cunoașterea abstractă; totuși izvorul lor este în cunoaștere, dar în aceea imediată, intuitivă, judecata nu are nimic de-a face cu ea, în nici un fel; deoarece ea nu este abstractă, ea nu se transmite, trebuie ca fiecare să o găsească singur; ca urmare, ea nu-și obține expresia adecvată în cuvinte, ci numai în fapte, în acte, în conduita vieții unui om. Așadar, noi, care trebuie să creăm o teorie a virtuții și prin urmare să exprimăm într-un mod abstract și în esența ei cunoașterea care constituie fondul virtuții, nu vom putea curpinde în această expresie această cunoaștere în ea însăși; noi nu-i dăm decât conceptul, iar pentru aceasta pornim întotdeauna de la acte, deoarece ea se lasă văzută numai în ele; ele sunt traducerea sa adecvată; noi ne mărginim să elucidăm această traducere, să o interpretăm, adică să exprimăm în termeni abstracți fondul real al lucrurilor.

Acum, înainte de a vorbi despre *bunătatea* propriu-zisă, pentru a o opune *răutății* pe care am analizat-o deja, este util să examinăm un grad intermediar, care este negația răutății; este vorba despre *dreptate*. Am expus deja, și pe larg, ce este dreptul și ce este nedreptul; să expunem deci în câteva cuvinte că se numește *drept* cel care recunoaște în mod spontan limitele trasate numai de morala între drept și nedrept și care le respectă, chiar și în absența statului sau o oricărei alte puteri capabile să le apere; cel ce, ca urmare, pentru a reveni la doctrina noastră, nu va merge niciodată, în afirmarea propriei sale Voințe, până la negarea aceleiași Voințe la alt individ. Deci, pentru a-și spori propriul său bine, el nu va provoca niciodată suferința altuia; cu alte cuvinte, el nu va trece niciodată dincolo de limitele sale, va respecta drepturile și bunurile tuturor celorlalți. Vedem că pentru omul drept principiul individuației nu mai este ceea ce era pentru cel rău, un val de nepătruns; el nu se mai mărginește, precum acesta din urmă, să afirme fenomenul voinței în el, negându-l în altul; ceilalți oameni nu mai sunt pentru el fantome vagi, fiind de altfel absolut distincte de el prin esența lor; nu, el susține acest lucru prin chiar conduita sa; el *recunoaște* ceea ce constituie propria sa ființă, lucrul în sine care este Voința de a trăi el o recunoaște în fenomenul altuia, care îi este dat în calitate de reprezentare; el se recunoaște deci în altul, până la un anumit punct, destul pentru a nu fi nedrept, pentru a nu-i cauza acestuia vreo suferință. În aceeași măsură



privirea lui străpunge principiul individuației, vâlul Mayei; el pune ființa exterioară pe picior de egalitate cu a sa; el nu-i face nici un rău.

Să privim mai îndeaproape esența dreptății; vom găsi deja în ea hotărârea fermă de a nu merge, în afirmarea propriei noastre Voințe, până la a nega fenomenele pe care Voința le manifestă în afara noastră, aservindu-ni-le. De acum, vom da altuia echivalentul a ceea ce vom fi primit noi. În gradul său cel mai înalt, dreptatea, probitatea sufletească, nu se mai deosebește de bunătatea propriu-zisă, care nu are un caracter pur negativ; ea merge chiar până la a ne face să ne îndoim asupra drepturilor noastre față de un bun dobândit prin moștenire, să împlinim nevoile corpului nostru prin propriile noastre forțe fizice și intelectuale, să refuzăm, ca și cum nu am avea acest drept, a fi serviți de altul, luxul sub toate formele sale, în sfârșit să ne lăsăm de bună voie sărăciei. Un exemplu de acest gen ni-l oferă Pascal; când a hotărât să ducă o viață de ascet, a refuzat să mai fie servit, deși avea destui oameni sub ordinele sale; în pofida faptului că era mereu bolnav, își făcea singur patul, mergea singur la bucătărie să-și ia mâncarea etc. (*Viața lui Pascal, scrisă de sora sa*)<sup>1</sup> India ne furnizează exemple cu totul asemănătoare, din câte se povestește, nu puțini sunt indienii, chiar și rajahi, care își întrebuințează averea la întreținerea rudelor, a curții, a servitorilor, și aceasta în cel mai înalt grad: Nu mânca nimic din ce nu ai semănat și cules cu mâna ta. Însă trebuie să o spunem: aici este o neînțelegere; un individ bogat și puternic poate, tocmai pentru că este așa, să facă întregii societăți omenеști servicii destul de mari pentru a răspunde celui pe care i-l face societatea apărându-i bunurile lui. Dreptatea indienilor noștri este de fapt mai mult decât dreptate; este adevărata renunțare, negarea Voinței de a trăi, ascetismul; vom vorbi despre aceasta. În schimb, cel care trăiește fără a face nimic, folosindu-se de forțele altcuiva, folosindu-se de o moștenire și nefăcând nimănui vreun serviciu, acesta, chiar dacă este drept după legile pozitive, riscă să fie considerat nedrept în sens moral.

Dreptatea spontană se naște, am văzut, dintr-o inteligență capabilă deja să vadă puțin prin principiul individuației, în timp ce omul nedrept rămâne în întregime prada acestui principiu. Dar această inteligență poate să nu se oprească aici, ci să se înalțe pe o treaptă superioară, acolo ea dă naștere bunăvoinței și binefacerii pozitive, pe scurt iubirea față de semenii noștri; și oricât de mare ar fi puterea, energia Voinței într-un individ, inteligența nu poate fi împiedicată să

se ridice până la această stare. Într-adevăr, este suficient ca inteligența să i se opună, să o învețe să reziste la înclinația spre nedreptate, și astfel ea va putea produce un anume grad de bunătate, inclusiv resemnarea. Nu trebuie așadar să credem că omul bun este prin aceasta o manifestare mai puțin energetică a Voinței decât un om rău; numai că la el cunoașterea ține în frâu elanul orb al Voinței. Fără îndoială că există indivizi care numai în aparență au un suflet bun și datorează acest lucru gradului scăzut în care Voința apare în ei; dar curând se vede ce sunt ei în fond: ființe incapabile să obțină asupra lor înseși o victorie cam grea în momentul în care trebuie să ducă la bun sfârșit o acțiune dreaptă sau bună.

Acum, să luăm exemplul unui om caritabil; este un caz rar, el posedă averi mari, dar le folosește în mică măsură pentru el însuși și tot ce îi rămâne dă săracilor: el se privează astfel de multe plăceri și nu prea ține seama de nevoile sale. Dacă încercăm să ne explicăm conduita acestui om și dacă lăsăm la o parte convingerile la care el însuși raportează principiul actelor sale pentru a le face înțelese Rațiunii sale, vom vedea că expresia generală cea mai simplă, caracteristica esențială a întregii sale conduite este aceea că el *face mai puțină deosebire ca nimeni altul între el însuși și altul*. În timp ce pentru mulți dintre oameni această deosebire este atât de mare, încât omul rău își clădește bucuria sa pe suferința altuia, iar omul nedrept face din ea un instrument foarte acceptabil pentru a-și asigura bunăstarea; în timp ce omul doar drept ține seama de ea pentru a nu provoca altora suferință; în timp ce, în sfârșit, majoritatea oamenilor vede și cunoaște în jurul său dureri fără număr, suferite de altul, dar nu se hotărăște să-și impună unele privațiuni care să le potolească; ceea ce înseamnă că, la toți aceștia, ideea care domină este aceea a unei profunde deosebiri între eul propriu și restul; dimpotrivă, la omul cu suflet bun pe care îl imaginăm noi, această deosebire nu mai are atâta importanță; principiul individuației, forma fenomenală a lucrurilor, nu i se mai impune cu atâta putere; suferința pe care o vede îndurată de altul îl mișcă aproape la fel de mult ca și propria sa suferință; de aceea el caută să restabilească echilibrul și, pentru aceasta, își refuză plăceri, își impune privațiuni, pentru a ușura necazurile altuia. El știe bine că deosebirea dintre el și ceilalți, această prăpastie, cum o consideră omul rău, nu este decât o iluzie trecătoare, din categoria fenomenului. El știe, în mod imediat și fără să gândească mult, că realitatea, ascunsă în spatele fenomenului care este el, este aceeași în el ca și în altul; căci ea este această Voință de a

trăi, care constituie esența tuturor lucrurilor și care există peste tot; da, peste tot, căci ea se manifestă și la animale, și în întreaga natură; de aceea el nu va chinui niciodată un animal.<sup>1</sup>

Acest om nu este în stare să-i lase pe alții să sufere de lipsuri, în timp ce el beneficiază de bogăție și se bucură de abundență; pentru el ar fi ca și cum ar suferi de foame astăzi, la gândul că astfel va avea mâine mai multă mâncare. Într-adevăr, pentru cel care face fapte bune, fapte de blândețe, vâlul Mayei este deja transparent, iar iluzia principiului individuației s-a risipit. El își recunoaște eul său, voința sa în fiecare ființă; el se recunoaște deci în oricine suferă. El nu mai este supus acelei perversiuni prin care Voința de a trăi, ignorându-se pe ea însăși, gustă aici, într-un individ, plăceri trecătoare și vizibile, în timp ce, tocmai prin acest fapt, dincolo, într-un alt individ, suferă și este nefericită; astfel încât ea provoacă și îndură în același timp durerea și, fără să-și dea seama, precum Thiestes, își devorează propriul trup; aici, ea își plânge o suferință pe care nu a meritat-o, iar dincolo, bătându-și joc fără nici o reținere de Nemesis, și aceasta numai pentru singurul motiv că ea nu se recunoaște pe ea însăși în spatele unui fenomen străin și nu percepe legea eternă a dreptății, fiind prizonieră a principiului individuației și a modului de cunoaștere guvernat de axioma rațiunii suficiente. A nu mai crede în această iluzie și în vâlul Mayei sau a se comporta cu blândețe este același lucru. Or, un asemenea mod de acțiune are întotdeauna la bază cunoștința despre care vorbeam mai sus.

Am vorbit despre remușcare, despre originea și importanța sa; opusul remușcării este conștiința împăcată, satisfacția pe care o resimțim întotdeauna după o acțiune dezinteresată. Aceasta ia naștere din faptul că o acțiune de acest gen, având ca origine recunoașterea

---

Dreptul pe care îl are omul de a dispune de viață și de puterile animalelor se sprijină numai pe faptul că, acolo unde limpezimea conștiinței este din ce în ce mai mare și durerea crește proporțional; de aceea, suferința pe care o îndură animalul când moare sau când muncește nu este niciodată la fel de mare ca aceea a omului dacă ar fi lipsit de carnea sau de munca animalelor. Ca urmare, omul poate duce afirmarea existenței sale până la a o nega pe aceea a animalului, iar Voința de a trăi suferă mai puțin, de fapt, astfel decât în cazul contrar. Și astfel este stabilită limita până la care omul se poate folosi, fără să comită o nedreptate, de forța animalelor; este adevărat că adesea această limită este depășită, mai ales în privința animalelor de povară și a câinilor de vânătoare. În schimb, societățile pentru protecția animalelor se preocupă intens pentru a face ca această limită să fie respectată. După părerea mea, omul nu are dreptul nici să facă viviseccii, mai ales asupra animalelor superioare; în timp ce insecta suferă mai puțin decât moare decât omul dacă se lasă înțepat de ea. - Iată ce nu înțelege hindusul.

propriei noastre ființe sub aparența alteia, este în același timp o confirmare a adevărului că adevăratul nostru eu nu rezidă numai în persoana noastră, în fenomenul care suntem noi, ci în tot ce este însuflețit. Prin aceasta, inima se simte mai cuprinzătoare, în timp ce egoismul se restrângea. Egoismul face, într-adevăr, ca tot interesul nostru să se concentreze asupra unui singur fenomen, asupra individului nostru; ca urmare, inteligența ne prezintă imaginea nenumăratelor pericole care amenință neîncetat acest fenomen; iar îngrijorarea, anxietatea, devin dominantă firii noastre. Dimpotrivă, știind că ființa noastră în sine este tot ceea ce este însuflețit, și nu numai propria noastră persoană, atunci interesul nostru se răspândește asupra tuturor ființelor vii, iar inima noastră devine cuprinzătoare. Micșorând interesul pe care ni-l inspiră propriul nostru eu, atacăm deci, ucidem de la rădăcină îngrijorarea pe care el ni-l provoacă; de aici provine acea seninătate calmă, liniștită, pe care o poartă cu sine un suflet virtuos, o conștiință împăcată; de aici provine limpezimea crescândă cu care strălucește această seninătate, la fiecare faptă bună, care întărește în noi principiul noii noastre stări sufletești. Egoistul se simte înconjurat de fenomene străine și dușmănoase și întreaga lui speranță se mărginește la propria lui bunăstare. Omul bun trăiește într-o lume de fenomene prietenoase; binele tuturor este propriul său bine. Fără îndoială că faptul că el cunoaște soarta omului în general împiedică seninătatea să ajungă până la mulțumire; totuși, dat fiind faptul că el recunoaște în mod constant ființa sa în tot ceea ce este însuflețit, de aici rezultă un fel de uniformitate și chiar o seninătate sufletească. Căci un interes care se extinde asupra unui număr infinit de fenomene nu se poate transforma în anxietate, precum acela care se concentrează asupra unui singur. Accidentele care se întâmplă totalității indivizilor se compensează între ele; când este vorba de un particular, de fiecare accident depinde sau fericirea sau nefericirea sa.

Alții pot propune principii de morală și le pot da drept rețete de realizare a virtuții, ca niște legi care trebuie respectate; dar eu, am spus-o deja, eu nu fac așa ceva, eu nu pot prescrie Voinței veșnic libere nici o datorie, nici o lege. Dar în schimb, ceea ce, din punctul de vedere al doctrinei mele, joacă un rol aproape analog este acest adevăr cu totul teoretic, a cărui dezvoltare este scrierea mea, și anume că voința, realitatea în sine ascunsă în fiecare fenomen, privită în ea însăși, este independentă de formele fenomenale, și prin aceasta și de multiplicitate; iar pentru acest adevăr nu văd o expresie mai bună, din punct de vedere practic, decât formularea din Vede, despre care am

vorbit deja: *Tat twam asi!* („Tu ești aceasta!”) Cel care poate să-și spună acest lucru sieși, fiind pe deplin conștient de ce spune și fiind ferm convins, în fața fiecărei ființe cu care el intră în raport, acela este sigur că are întreaga virtute, întreaga noblețe sufletească; el se află pe drumul drept care duce la eliberare.

Îmi mai rămâne, pentru a termina această expunere, să arăt cum ne conduce la eliberare, adică la abdicarea de la orice voință de a trăi, bunătatea sufletească, această iubire care are ca origine și substanță o intuiție capabilă să meargă dincolo de principiul individuației; de asemenea, îmi mai rămâne să arăt că există și o altă cale, mai puțin netedă, totuși mai frecventă, care îl conduce pe om la același rezultat. Dar mai înainte, trebuie să expun și să explic aici o propoziție paradoxală, nu din plăcerea pentru paradox, ci pentru că ea este adevărată și fără ea nu mi-ați cunoaște gândirea în întregime. Iată-o: „Blândețea (cuvânt grecesc, *caritas*) este milă.”

## § 67

După cum am spus, cel care înțelege, până la un anumit punct, principiul individuației, acela este un om drept; cel care pătrunde și mai bine sensul acestui principiu, acela are un suflet bun, de o bunătate care se manifestă printr-o iubire pură, dezinteresată față de celălalt. Dacă această înțelegere devine perfectă, individul străin și destinul său ne apar pe aceeași poziție cu noi și destinul nostru; mai departe nu putem merge, căci nu există nici un motiv să preferăm persoana altuia persoanei noastre. Totuși, dacă este vorba despre un număr mare de indivizi, ale căror fericire sau chiar viața sunt în pericol, situația în care se află ei va putea să aibă câștig de cauză asupra propriului nostru bine. Acestea sunt cazurile în care vedem caractere ajunse la cel mai înalt grad de noblețe, de bunătate sacrificându-și pentru binele unei mulțimi de oameni binele și viața lor; așa au murit Codrus, Leonida, Regulus, Decius Messius, Arnold de Winkelreid, așa moare cel care merge în mod liber și pe deplin conștient la o moarte sigură pentru ai săi, pentru patria sa. În aceeași categorie se încadrează și omul care, pentru a asigura omenirii ceea ce este bun pentru ea și poate ajuta la fericirea ei, pentru a păstra adevăruri de ordin general, pentru a înlătura erori grave, se expune de bunăvoie suferinței și morții; așa au murit Socrate, Giordano Bruno, precum și atâția alți martiri ai adevărului, care au pierit pe rug, de mâna preoților.

Acum, pentru a reveni la paradoxul meu de adineaori, să ne reamintim că, potrivit cercetărilor noastre anterioare, de viață este în mod esențial și inseparabil legată durerea; că orice dorință se naște dintr-o nevoie, dintr-o lipsă, dintr-o durere; că, prin urmare, satisfacerea nu este niciodată decât o suferință evitată, și nu o fericire pozitivă dobândită; că bucuria minte dorința, făcând-o să creadă că ea este un bun pozitiv, când de fapt ea este de natură negativă; ea nu este decât sfârșitul unui rău. De acum, ce facem noi pentru ceilalți, cu întreaga noastră bunătate, iubire și generozitate? Le alinăm suferințele. Ce ne poate așadar inspira să facem fapte bune, acte de alinare? *Cunoașterea suferinței celuilalt*, o ghicim după ale noastre și o punem pe același plan cu acestea. După cum vedem, simpla blândețe (cuvânt grecesc, *caritas*) este, prin chiar natura ei, milă; numai că suferința pe care ea încearcă să o aline poate fi când mare, când mică, ea poate să nu fie decât o simplă dorință neîmplinită. Nu vom ezita deci să-l contrazicem aici pe Kant; el nu vrea să recunoască drept bunătate adevărată și virtute decât pe acelea care iau naștere din gândirea abstractă, mai exact din conceptele de datorie și din imperativul categoric; în ce privește mila pe care o simte cineva față de o ființă slabă, el nu vede în aceasta o virtute; ei bine, noi îl contrazicem cu tărie pe Kant și o vom spune clar; conceptul sigur este la fel de neputincios să producă virtutea adevărată pe cât este de neputincios să creeze frumosul adevărat; orice blândețe sinceră și pură este milă și orice blândețe care nu este milă nu este decât iubire de sine. Ce este iubirea, cuvânt grecesc? Iubire de sine. Ce este durerea? Milă. Desigur, cele două se amestecă adesea. Astfel, adevărata prietenie este întotdeauna un amestec de iubire de sine și de milă; primul element se recunoaște după plăcerea pe care ne-o dă prezența prietenului, a cărui persoană concordă cu a noastră, sau mai degrabă a cărui persoană este partea cea mai bună din aceea a noastră; mila se manifestă prin participarea noastră sinceră la ceea ce i se întâmplă lui bun sau rău și de asemenea prin sacrificiile dezinteresate pe care le facem pentru el. Spinoza a spus în acest sens: „Bunăvoința nu este decât o dorință născută din milă” (*Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta*). /*Etica*, III, pr.27, cor. 3, scholie./ În sprijinul paradoxului nostru mai putem invoca și faptul că în limbajul simplei blândeți tonul cuvintelor, mângâierile sunt în totală armonie cu acelea care exprimă milă, și în trecere fie spus, în limba italiană mila și tandrețea pură au aceeași denumire, *pietà*.

Aici este locul potrivit pentru a vorbi și despre una dintre proprietățile cele mai surprinzătoare ale naturii omenești, *plânsul*; ca și râsul, acesta este unul dintre semnele exterioare care deosebesc omul de animal. Plânsul, într-adevăr, nu este numaidecât expresia durerii; căci putem plânge și pentru durerile cel mai puțin puternice. După părerea mea, nu plângem sub impresia directă a durerii, ci în urma unei reproduceri a durerii pe care ne-o prezintă reflecția. De îndată ce resimțim o durere, chiar și fizică, o depășim, ne facem o reprezentare pură a ei, și în această stare a noastră ne apare atât de demnă de compasiune încât, dacă altcineva ar fi în locul nostru, nu ne-am putea împiedica, - ni se pare, - să-i venim în ajutor cu milă, cu duioșie. Or, pacientul suntem noi înșine, noi suntem obiectul acestei mile datorate în mod legitim; exact în momentul în care suntem cuprinși de cea mai mare dorință de a ajuta, noi suntem cei care avem nevoie de ajutor. Noi simțim că suferim mai mult decât am putea suporta să-l vedem pe altul suferind. Tocmai în acest simțământ atât de complex, în care durerea, mai întâi resimțită direct, revine asupra ei însăși printr-un dublu ocol și se face percepută din nou prezentându-ni-se ca o durere străină, la care luăm și noi parte, apoi, dintr-o dată, se revelează din nou ca o durere a noastră și se face simțită din nou, tocmai în acest simțământ, tocmai prin această stranie luptă Natura caută o alinare a răului său. - *A plânge înseamnă așadar a-i fi milă de sine însuși*, în cazul de față, mila este parcă întoarsă înapoi și revine la punctul ei de plecare. Nu am putea deci plânge fără să fim în stare de blândețe și de milă și de asemenea de imaginație; ca urmare, nici oamenii cu suflet rău, nici oamenii fără imaginație nu plâng ușor; plânsul este considerat întotdeauna drept semnul unei anumite bunătăți morale, iar armele dezarmează mânia, deoarece ne spunem: cel care încă poate plânge trebuie în mod necesar să fie capabil și de blândețe, de milă față de altul, căci mila intră, în modul în care l-am descris noi, ca un element în starea sufletească ce ne face să plângem. - Petrarca confirmă în întregime această explicație atunci când ne spune, într-un limbaj naiv și sincer, cum îl podidesc lacrimile.

*I vo pensando: e nel pensar m' assale  
Una pietà si forte di me stesso,  
Che mi conduce spesso,  
Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.*

(Merg gânditor: și în acest gând, mă cuprinde o atât de mare milă pentru mine însumi, încât adesea ea mă face să plâng tare, ceea ce nu-mi stătea în obicei.)

Și o altă dovadă în sprijinul ideii noastre; când un copil simte o durere, de obicei el nu începe să plângă decât dacă este compătimit; deci nu din cauza suferinței, ci din cauza reprezentării suferinței sale plânge el. - Astfel, ceea ce ne face să plângem nu este propria noastră durere, ci o durere străină; de ce? pentru că în imaginația noastră ne punem în locul celui care suferă; în soarta lui noi vedem destinul comun al omenirii, și ca urmare pe al nostru în primul rând; așa încât, după tot acest ocol, noi ne plângem pe noi înșine, ne este milă de noi înșine. Tot acesta este și motivul acelui fapt generalizat, deci natural, că la vederea unei morți toți vărsăm lacrimi. Ceea ce plângem în acest caz nu este pierderea pe care o suferim; aceste lacrimi egoiste ne-ar face să ne rușinăm; or, dimpotrivă, dacă este ceva care să ne facă să ne fie rușine într-o asemenea împrejurare acesta ar fi faptul de a nu plânge. Nu, dar mai întâi plângem probabil soarta mortului; totuși, îl plângem chiar și dacă, după o îndelungată, crudă și nevindecabilă boală, moartea a fost pentru el o eliberare de dorit; deci ceea ce ne stimulează în principal mila este soarta întregii omeniri, a omenirii sortite dinainte unui sfârșit care va șterge o viață întreagă întotdeauna plină de eforturi, uneori plină de fapte și care o va face să dispară în neant; dar ceea ce vedem mai cu seamă în acest destin al omenirii este destinul nostru propriu și îl vedem cu atât mai bine cu cât mortul ne era mai apropiat; niciodată destinul nu ne apare mai clar în fața ochilor decât la moartea unui părinte. Degeaba, ținând seama de vârstă și de boală, considerăm că viața era pentru el un chin; degeaba, devenit inutil, el nu mai era decât o grea povară pentru fiul său; fiul nu va vărsa mai puține lacrimi amare la moartea acestui părinte. De unde provin aceste lacrimi am arătat.<sup>1</sup>

## § 68

Am explicat mai sus identitatea dintre blândețea pură și milă, acea milă care, când se răsfrânge asupra propriului său subiect, are drept simptom lacrimile; după această digresiune, să reluăm firul analizei

<sup>1</sup> A se vedea, asupra acestui punct, capitolul al XLVII-lea din *Suplimente*. Este inutil, cred, să amintesc că morala a cărei schiță am cuprins-o în § 61-67 a fost expusă mai pe larg și mai complet în memoriul meu premiat, *Fundamentul moral* (n.a.)



asupra sensului moral al actelor noastre și să arătăm cum, din aceeași sursă din care izvorăște orice bunătate, orice blândețe, orice virtute, provine și ceea ce numesc eu negarea voinței de a trăi.

Am văzut mai sus că ura și răutatea au ca primă bază egoismul și că acesta rezultă din starea de supunere în care se află inteligența față de principiul individuației; am constatat, de asemenea, că dreptatea, apoi, la un grad superior al dezvoltării, blândețea și generozitatea, în ce pot avea ele mai înălțător, au drept origine o inteligență care depășește acest principiu; numai această viziune, care suprimă orice diferență între individul meu și cel al altuia, face posibilă și explică intenția perfect bună, chiar când ea merge până la iubirea dezinteresată și până la abnegația cea mai mărinimoasă.

Dacă această viziune care reușește să depășească principiul individuației, această cunoaștere directă a identității voinței în toate fenomenele sale, ajunge la un grad de mare limpezime, influența ei asupra Voinței va crește mereu. Când vâlul Mayei, principiul individuației, se ridică, în fața ochilor unui om, în măsura în care acest om nu mai face o deosebire egoistă între persoana sa și aceea a altuia, când el participă la durerile altuia ca și cum ar fi ale sale și astfel el ajunge nu numai să fie foarte săritor, ci gata să-și sacrifice persoana sa dacă prin aceasta poate salva pe mulți alții, atunci acest om, care se recunoaște pe el însuși în fiecare ființă, ceea ce constituie latura cea mai intimă și cea mai adevărată din el însuși, consideră și nenumăratele dureri abătute asupra a tot ce este viu ca fiind propriile sale dureri și astfel socotește că nefericirea întregii lumi este nefericirea sa. De acum, nici o suferință nu-i este străină. Toate durerile celorlalți, aceste suferințe pe care le vede și pe care rareori le poate alina, cele pe care le cunoaște indirect și chiar acelea pe care le știe posibile apasă asupra sufletului lui, ca și cum ar fi ale sale. Ceea ce are în fața lui nu mai este acea alternanță de bune și de rele care constituie propria sa viață și la care se opresc privirile oamenilor care sunt încă sclavi ai egoismului; deoarece el vede limpede dincolo de principiul individuației, totul îl mișcă în egală măsură. El vede ansamblul lucrurilor, le cunoaște esența și vede că aceasta constă într-o curgere continuă, într-o acțiune sterilă și o suferință neîncetată; el își dă seama că aceasta este soarta și a nefericitei omeniri, și a nefericitei brute și, în sfârșit, a unui univers care piere neîncetat. Și în plus, toate acestea sunt pentru el ceea ce pentru egoist este propria sa persoană. Cum va mai putea el de acum, cunoscând astfel lumea, prin permanente acte de voință, să afirme viața, să se lege din ce în ce mai

strâns de ea și să ia povara acesteia pe umerii săi? Fără îndoială, cel care este încă prizonier al principiului individuației și al egoismului, care nu cunoaște decât lucruri individuale și raporturile lor cu propria sa persoană poate găsi aici motive mereu noi pentru voința sa; dar cunoștința întregului, așa cum tocmai am descris-o, cunoștința esenței lucrurilor în sine este, dimpotrivă, un calmant pentru Voință. Atunci Voința se desprinde de viață; în plăceri ea vede o afirmare a vieții și i se face groază de ele. Omul ajunge în starea de sacrificiu voluntar, de resemnare, de adevărată seninătate și de oprire absolută a voinței. - Noi ceilalți, care suntem încă înfășurați de vălul Mayei, ne dăm totuși seama uneori de nimicnicia și amărăciunea vieții datorită sentimentului violent al suferințelor noastre sau a puterniciei reprezentări a durerilor altuia; și atunci, am vrea să abdicăm cu totul, pentru totdeauna, înfrângându-ne dorințele, închizând toate căile durerii și purificându-ne și sanctificându-ne ființa. Dar curând iluzia aparențelor ne înfășoară din nou, și din nou ele ne pun în mișcare voința; nu ne putem elibera. Speranța cu mrejele sale, prezentul cu farmecele sale înșelătoare, plăcerile cu atracțiile lor, bunăstarea de care ne bucurăm uneori în cuprinsul unei lumi în suferință, supusă hazardului și greșelii, toate aceste seducții ne trag înapoi și ne strâng și mai tare legăturile. De aceea Iisus spune: „E mai ușor să treacă o cămilă prin urechile acului decât să intre un bogat în împărăția cerurilor”

Dacă am compara viața cu un cerc pe care mergem, iar o parte din el este acoperită cu jar, în timp ce unele locuri sunt reci, putem spune că locurile reci îl consolează pe nefericit, căzut pradă iluziei, când se află aici, și este astfel încurajat să-și continue drumul. Dar cel care vede dincolo de principiul individuației, care cunoaște esența lucrurilor în sine și, ca urmare, vede întregul, acela nu poate avea această consolare; el se vede pe el însuși în același timp în toate locurile și atunci se retrage din cerc. - Voința lui se retrage; ea nu-și mai afirmă esența, reprezentată în oglinda fenomenului; ea o neagă. Ceea ce pune în evidență această transformare este trecerea pe care o înfăptuiește atunci omul, de la virtute la *ascetism*. Lui nu-i mai este suficient să-i iubească pe ceilalți ca pe propria lui persoană și să facă pentru ei ceea ce ar face pentru el însuși; în el ia naștere un dezgust față de esența voinței de a trăi, a cărei expresie este fenomenul lui, față de această esență care este fondul și substanța unei lumi a cărei mizerie lugubră el o vede. De aceea el o respinge așa cum se manifestă ea în el și așa cum se exprimă ea prin corpul lui; conduita

lui dezmente acest fenomen al voinței și intră în contradicție deschisă cu acesta. Nefiind în fond nimic decât un fenomen al voinței, el încetează să mai vrea ceva, el își interzice să-i dea Voinței sale vreun punct de sprijin, el încearcă din toate puterile să manifeste o perfectă indiferență față de toate lucrurile. - Corpul lui, sănătos și puternic, exprimă prin organele sale de reproducere dorința sexuală; dar el neagă Voința și își dezmente corpul; el refuză orice satisfacție sexuală, în orice condiții. O castitate voluntară și perfectă este primul pas pe calea ascetismului sau a negării voinței de a trăi. Castitatea neagă această afirmare a Voinței, care merge dincolo de viața individului; ea arată astfel că Voința se suprimă ea însăși, în același timp cu viața acestui corp care este manifestarea sa. Natura o spune, iar natura este întotdeauna veridică și naivă; dacă această maximă ar deveni universală, specia umană ar dispărea. Or, după cele pe care le-am spus, în Cartea a doua, despre dependența tuturor fenomenelor Voinței, cred că pot spune că în momentul în care manifestarea sa la gradul cel mai înalt ar dispărea, și animalitatea, care este reflectarea sa mai slabă, ar dispărea; astfel, o dată cu lumina deplină apare și penumbra. De aceea, cunoștința fiind în întregime suprimată, restul lumii s-ar prăbuși în neant; căci fără subiect nu există nici obiect. Pot invoca aici un pasaj din Vede: „Așa cum în această lume copilul flămând plânge după mama lui, la fel toate ființele așteaptă holocaustul sfânt.” (*Asiatic Researches*, vol. VIII; Colebrooke, *On the Vedas*, în extrasul din Sama-Veda. Același pasaj poate fi găsit în *Miscellaneous Essays* de Colebrooke, vol. I, pag. 88.) Holocaustul înseamnă aici resemnarea în general; restul Naturii trebuie să-și aștepte eliberarea de la om; el este în același timp preot și victimă. Mai putem menționa, ca un fapt demn de remarcat, că aceeași idee a fost exprimată de marele și profund spirit care a fost Angelus Silesius într-o mică poezie intitulată *Omul duce la Dumnezeu*:

*O omule, totul respiră iubirea pentru tine; totul te dorește cu înflăcărare;*

*Totul se îndreaptă spre tine, pentru a ajunge la Dumnezeu.*

Un mistic și mai mare este maestrul Eckhard, ale cărui scrieri minunate au devenit în sfârșit accesibile, grație savantei ediții a lui Franz Pfeiffer (1857). El spune, la pagina 459, exact în același sens: „Mă sprijin aici pe Hristos, pentru că el spune: Și Eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine. (Sf. Iona, XII, 32).

Astfel, omul bun trebuie să înalțe toate lucrurile către Dumnezeu, către izvorul primordial. Învățătorii ne confirmă acest adevăr, anume că toate creaturile sunt făcute pentru om. Aceasta se vede în toate, căci fiecare o folosește pe cealaltă; mielul folosește iarba, peștele apa, sălbăticiunea pădurea, și astfel toate creaturile îl servesc pe omul bun; omul bun le ia și, pe una în alta, le duce către Dumnezeu.” El vrea să spună: Tocmai pentru a elibera: o dată cu el și în el, toate animalele, cât și omul se servește de ele în această viață. - Așa trebuie explicat, după părerea mea, pasajul dificil din Biblie, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, VIII, 20-23.<sup>1</sup>

Nici în budism nu lipsește exprimarea acestui adevăr. De aceea, când Budha, aflat încă sub forma de Bodhisattva, își înșeuca pentru ultima oară calul, adică pentru a părăsi palatul tatălui său și a merge în deșert, îi vorbește în versuri așa: „De mult timp, tu ești în viață și în moarte; dar de acum vei înceta să mai porți și să mai tragi. Numai de data asta, o Kantakana, mai du-mă de aici, și când voi fi căpătat legea (când voi fi devenit Buddha), nu te voi uita.” (*Foë Kouë Ki*, trad. de Abel Rémusat, pag. 233).

Ascetismul se manifestă și prin sărăcie, voluntară și intenționată, care nu este deloc efectul unui accident; săracul de bunăvoie se lipsește de bunurile sale pentru a alina suferințele altuia; sărăcia este scopul său declarat, el vrea să se servească de ea pentru a-și umili voința, pentru a o împiedica să se mai manifeste vreodată, stimulată de o dorință satisfăcută sau de vreuna dintre plăcerile vieții; căci el are oroare de această voință de când se cunoaște pe el însuși. Cel care a ajuns aici simte încă toate dorințele Voinței, și fiind un corp însuflețit și o manifestare a voinței; însă el le calcă în picioare anume, el se constrânge să nu facă nimic din ceea ce i-ar plăcea să facă și să facă tot ceea ce nu-i place, chiar dacă singurul rezultat ar fi acela de a contribui la umilirea Voinței. De acum, dat fiind că el însuși neagă Voința care se manifestă în persoana lui, el nu se va mai opune ca și altul să facă la fel, adică să-l facă să sufere; de aceea, orice suferință care îi vine din afară, fie că este urmarea întâmplării, fie a răutății altuia, e binevenită pentru el; la fel și jignirile, ofensele, prejudiciile de tot felul; el le primește cu bucurie, găsind în acestea o ocazie de

<sup>1</sup> Iată acest pasaj: „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii - nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o - cu nădejde./ Pentru că și făptura însăși se va izbi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu./ Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum./ Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru.”

a-și dovedi lui însuși că de acum nu-și mai afirmă voința, că este de bună voie de partea oricui este dușmanul acestei manifestări a voinței, care este persoana lui. El îndură deci aceste injurii și aceste suferințe cu o răbdare și o blândețe nesfârșite; el răspunde la rău cu bine, fără ostentație; el nu lasă să se reaprindă în el focul mâniei și nici al dorințelor. - Nu mai puțin decât Voința, el chinuie ceea ce o face pe aceasta vizibilă și obiectivă, și anume corpul său; el îl hrănește rău, evitând o stare de prosperitate, de vigoare exuberantă, din care voința ar putea renaște mai puternică și mai stimulată, această voință ale cărei expresie și oglindă este el. El postește, se supune la chinuri și privațiuni, pentru ca, prin lipsuri și suferințe permanente, să sfârșame din ce în ce mai mult, să ucidă această voință în care el vede și urăște principiul existenței și a acestei existențe care este tortura universului. - Vine în sfârșit moartea, care va distruge această manifestare a unei voințe, pe care el a omorât-o de mult în chiar esența ei, negând-o de bunăvoie, până la a o reduce la acest slab rest de voință care-i însuflește corpul; atunci moartea va fi binevenită pentru el, o va primi cu bucurie, ca pe o eliberare dorită de mult timp. La el, moartea nu pune capăt numai manifestării voinței, ca în cazul celorlalți; esența însăși a acesteia este suprimată, căci ultimul rest de existență care îi mai rămăsese ținea de această manifestare;<sup>1</sup> iar moartea sfarmă și acest fragil și suprem bun. Pentru cel care sfârșește astfel și universul dispare în același timp.

Ceea ce traduc eu aici într-un limbaj atât de palid, în termeni generali nu este totuși o poveste spusă de un filosof, inventată abia astăzi; nu, această dorință a fost însăși viața, viața foarte dorită a atâtor sfinți, a atâtor suflete alese care au fost întâlnite printre creștini, și încă mai mult hinduși, budiști, credincioșii altor religii. Dogmele care și-au pus amprenta pe rațiunea lor puteau fi ele diferite, căci la toți conduita de viață exprimă într-un singur și același mod o aceeași gândire, acea gândire intimă, imediată, intuitivă, din care provin orice virtute, orice sfințenie. Regăsim într-adevăr aici acea deosebire, atât de importantă pentru noi de-a lungul acestui studiu, cu o aplicație atât de generală, cu o forță atât de pătrunzătoare, deosebire până acum neglijată dintre cunoașterea abstractă și cea intuitivă. Între cele două,

---

<sup>1</sup> Această cugetare se găsește tradusă printr-o frumoasă comparație, într-o scriere filosofică sanscrită dintre cele mai vechi, *Samkya karika*: Totuși, o vreme corpul ține ascuns sufletul; astfel roata olarului, când vasul a fost terminat, continuă să se învârtă cu elanul pe care l-a primit mai înainte. Numai când sufletul luminat de adevăr se desparte de trup și când pentru el natura se oprește în loc, numai atunci are loc eliberarea totală". (n.a.)

când este vorba în special de a cunoaște esența universului, există un fel de prăpastie largă, pe care numai filosofia ne poate ajuta să o trecem. Căci în ceea ce privește cunoașterea intuitivă, *in concreto*, fiecare om găsește în el însuși, prin conștiință, toate adevărurile filosofice; însă traducerea lor în cunoștință abstractă, supunerea lor reflecției este treaba filosofiei; ea nu trebuie, ea nu poate avea altă misiune decât aceasta.

Astfel, aici este poate pentru prima dată când, sub forma abstractă, fără nici un mit ajutător, esența profundă a sfințeniei, a abnegației, a luptei crunte împotriva egoismului, a ascetismului va fi fost tradusă în acești termeni; *negarea Voinței de a trăi*, la care Voința ajunge când cunoașterea totală a întregii sale esențe acționează asupra ei ca un sedativ al voinței. Dimpotrivă, dacă este vorba despre cunoașterea într-un mod imediat și de transpunerea în fapte a acestui adevăr, este tocmai ceea ce au făcut toți sfinții, toți asceții, care având o aceeași idee în adâncul sufletului, se exprimau în moduri atât de diferite, fiecare conformându-se dogmelor pe care le primise mai întâi în rațiunea lui; căci datorită acestor dogme un sfânt, după cum este hindus, creștin, lamaist, are o conduită diferită; dar ce importanță are aceasta pentru fondul lucrurilor? Faptul că un sfânt crede în cea mai absurdă superstiție sau, dimpotrivă, este filosof nu are nici o importanță. Ceea ce îl face și îl certifică drept sfânt sunt faptele sale; aceste fapte, privite din punct de vedere moral, nu provin din ideile sale abstracte, ci din cunoștința pe care intuiția imediată i-a dat-o despre lume și esența ei; și numai pentru a-și liniști rațiunea și a le explica el cu ajutorul unei dogme oarecare. Nu este deci necesar ca sfântul să fie filosof, așa cum nu este necesar nici ca filosoful să fie, sfânt; la fel cum nu este necesar ca un bărbat să fie frumos pentru a fi un bun sculptor sau să fie un bun sculptor pentru că este frumos. Și, pentru a generaliza, ar însemna să avem față de moralist o pretenție foarte stranie dacă i-am cere ca înainte de a propovădui o virtute el să o și aibă. Să traducem esența universului în concepte abstracte, generale și clare, să le dea o imagine reflectată dar stabilă, mereu la dispoziția noastră și sălășluind în rațiunea noastră, aceasta îi este datoria, întreaga istorie a filosofiei. Cititorul să revadă pasajul din Bacon lord de Verulam (Francis), pe care l-am citat în Cartea întâi.

Desigur, ceea ce am prezentat mai sus nu este decât o descriere foarte abstractă, foarte generală, și totuși foarte rece, a negării voinței de a trăi, cu alte cuvinte a comportamentului unui suflet ales, al unui sfânt care se resemnează și alege de bunăvoie calea ispășirii. Dar cum

cunoașterea din care rezultă negarea voinței este intuitivă și nu abstractă, ea nu-și găsește expresia perfectă în concepte abstracte; ci numai în acțiune, în conduita noastră. Dacă vrem să înțelegem mai bine ceea ce, în termeni filosofici, se traduce prin negarea voinței de a trăi, trebuie să căutăm exemple în experiență și în realitate. Totuși, nu în experiența de zi cu zi: „căci, spune foarte bine Spinoza, tot ce este superior este pe atât de rar pe cât de dificil” (*nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*). Deci, în afara cazului în care o întâmplare fericită ne face martori oculari a ceea ce căutăm, trebuie să ne mulțumim cu biografiile personajelor de felul celor despre care vorbim.. Literatura hindusă, ținând seama de puținul pe care îl cunoaștem deja prin intermediul traducerilor, este foarte bogată în biografii ale sfinților, ale ispășitorilor, ale șamanienilor, ale șaniăsyilor etc. Chiar bine cunoscuta carte, pe care totuși eu nu o apreciez din toate punctele de vedere, *Mitologia hindușilor* a doamnei de Polier ne oferă nenumărate exemple remarcabile de acest fel (în special în volumul al doilea, capitolul XIII). Și creștinii ne oferă din abundență exemple care ilustrează teoria noastră. Citiți biografiile, prea adesea rău scrise de altfel, ale acelor personaje care sunt numite când suflete sfinte, când pietști, chietști, vizionari pioși etc. În diverse epoci, aceste biografii au fost adunate în culegeri, iată câteva: *Viețile sufletelor sfinte* de Tersteegen, *Povestea celor care s-au născut pentru o viață nouă* de Reiz, iar în zilele noastre culegerea lui Kanne, unde printre multe lucruri rele se găsesc și multe bune, și mai ales *Viața preafericitei Sturmin*. Viața Sfântului Francisc de Assisi își are de drept locul în această serie, Sfântul Francisc a fost ascetismul în persoană, prototipul călugărilor cerșetori. Recent i-a fost reeditată viața, scrisă de unul dintre contemporanii și emulii săi, care s-a ilustrat și în Scolastică, Sfântul Bonaventura, sub titlul *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinna* - Joest, 1847); deja, puțin mai înainte, fusese publicată în Franța o biografie întocmită cu grijă, completă, bazată pe cele mai bune izvoare, *Povestea Sfântului Francisc de Assisi* de Chavin de Mallan (1845).

Dacă vrem să dăm un pendant de natură orientală acestor scrieri monahale, avem cartea, excelent scrisă, a lui Spence Hardy, *Eastren monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama budha*, 1850 (*Viața monahală în Orient: studiu asupra unui ordin înființat de budha Gotama*). Și aici găsim același lucru, sub o altă îmbrăcămintă; și ne putem da seama cât de puțin contează dacă sfințenia se naște dintr-o religie teistă sau dintr-o religie ateistă. - Dar

voi recomanda mai ales, ca un exemplu special și foarte complet, și în același timp ca o ilustrare cu totul practică a ideilor pe care le-am prezentat, autobiografia *Doamnei Guyon*; este un suflet ales și mare, la care mă gândesc întotdeauna cu respect; a învăța să o cunoști și a aprecia ceea ce a fost excelent în modul ei de a simți, dar neacordând încrederea aberațiilor inteligenței sale, constituie pentru o ființă de elită o plăcere cu atât mai mare cu cât cartea ei nu va fi niciodată pe gustul inteligențelor obișnuite, adică al mării mase, căci, peste tot și întotdeauna, fiecare nu apreciază decât ceea ce îi seamănă lui într-o oarecare măsură și lucrul pentru care are cel puțin o slabă înclinație. Acest fapt este adevărat și pentru latura intelectuală, și pentru cea morală. Într-un anume sens, am putea considera drept un exemplu potrivit biografia franceză bine cunoscută a lui Spinoza, dacă ne servim de ea ca introducere la preambulul magistral al operei sale cu totul nesatisfăcătoare *De emendatione intellectus*; acest preambul este cel mai eficient lucru pe care îl cunosc eu pentru a potoli tulburarea pasiunilor. În sfârșit, marele Goethe, pe cât este el de grec, nu a socotit nedemn de el să ne arate, în limpedea oglină a poeziei, această latură înaltă a omenirii, el care, în *Destăinuirile unui suflet ales*, ne-a descris, idealizând-o, viața domnișoarei de Klettenberg, și ne-a prezentat povestea adevărată a acesteia în propria sa biografie. De asemenea, el ne-a povestit de două ori viața Sfântului Filip de Neri. Istoria nu va vîrbi niciodată și nu poate într-adevăr să vorbească despre om, a cărui conduită este cea mai bună și cea mai completă ilustrare a aspectului particular care face obiectul acestui studiu. Căci materia istoriei este cu totul alta; ea este chiar cu totul contrară. Negarea voinței de a trăi și renunțarea nu o interesează, ea nu se ocupă decât de urmărirea și de manifestarea acesteia la un număr infinit de oameni, prin care se vede despărțirea și de ea însăși, la cel mai înalt grad al obiectivării sale, și se arată inutilitatea acțiunii întregi, fie în ridicarea unuia singur, care este datorată înțelepciunii sale, fie în forța mulțimilor, care se datorează numărului lor, fie în puterea întâmplării care personifică destinul. Dar pentru noi, care nu urmărim desfășurarea în timp a aparențelor, pentru noi filosofi, al căror rol este de a căuta semnificația morală a actelor și care luăm drept măsură comună ceea ce are cel mai mult sens și cea mai mare greutate în ochii noștri, veșnica vulgaritate și veșnica banalitate nu ne vor împiedica să recunoaștem că fenomenul cel mai important, cel mai semnificativ, care s-a manifestat vreodată pe lume nu este cuceritorul, ci ascețul. Ceea ce admirăm noi la el este viața tăcută și



ascunsă a unui om ajuns la o asemenea concepție încât renunță la voința de a trăi, a cărei acțiune se manifestă peste tot și cuprinde toate lucrurile și a cărei libertate nu se manifestă decât în el, prin faptul că el are conduita exact opusă conduitei obișnuite. De aceea pentru filosof, care vede lumea astfel, biografiile sfinților și asceților, oricât de rău ar fi scrise ele în majoritatea cazurilor, oricât ar fi de amestecate cu superstiții și lucruri nebunești, sunt mult mai instructive, mult mai importante, -având în vedere semnificația materiei, - decât istoriile lui Plutarh sau Titus Livius.

Pentru a aprofunda și a completa ceea ce, într-o expunere cu totul abstractă și cu totul generală, am numit negarea voinței de a trăi, trebuie să studiem preceptele morale date, absolut în același spirit, de oameni pătrunși de același sentiment; vom vedea astfel cât de vechi sunt aceste idei, oricât de nouă ar părea expresia lor pur filosofică. Cea mai apropiată de noi, dintre toate aceste doctrine, este creștinismul, a cărui morală este animată de același spirit, nu numai de spiritul de caritate, dus la limitele sale extreme, ci și de spiritul renunțării; acest al doilea spirit se găsește deja în germene, dar foarte vizibil în scrierile apostolilor; totuși, el nu a fost dezvoltat complet și expus în mod explicit decât mai târziu. Vedem că apostolii propovăduiesc iubirea de aproape ca de sine însuși, să facem bine, să-i iubim pe cei care ne urăsc, să fim milostivi, răbdători, blânzi, să ne resemnăm cu ușurință la jigniri, să fim temperați, pentru a stăpâni concupiscenta, să rezistăm poftelor carnale și, dacă este posibil, să fim absolut caști. Găsim deja aici primele trepte ale ascetismului, sau mai bine zis negarea voinței, și noi desemnăm prin această expresie ceea ce Evangheliile înțeleg prin „a renunța la sine însuși” și „a-și duce crucea” (Matei, XVI, 24, 25; Marcu, VIII, 34, 35; Luca, IX, 23, 24; XIV, 26, 27, 33). Aceste tendințe s-au dezvoltat încet-încet și au dat naștere asceților, anahoreților, călugărilor; acestea erau niște instituții pure și sfinte, dar care nu puteau cuprinde decât un foarte mic număr de oameni; o lărgire a cadrului lor nu ar fi adus decât ipocrizie și lucruri urâte, căci, *abusus optimi pessimus*. Mai târziu, când creștinismul s-a organizat, vedem acest germen ascetic înflorind complet, în scrierile sfinților și ale misticilor. Toți predică nu numai puritatea vieții, ci resemnarea completă, sărăcia voluntară, adevărata seninătate, indiferența absolută față de lucrurile pământești, renunțarea la voință, nașterea întru Dumnezeu, uitarea în întregime de sine și cufundarea în contemplația lui Dumnezeu. Despre toate acestea găsim o expunere detaliată în lucrarea lui Fénelon *Explicațiile*

*maximelor sfinților despre viața interioară.* Dar nicăieri, în dezvoltarea sa, spiritul creștinismului nu a fost mai bine și mai cu putere exprimat decât în scrierile mysticilor germani, la maestrul Eckhard și în cartea sa atât de celebră *Teologia germană*; despre această lucrare Luther spunea, într-o prefață pe care i-a adăugat-o, ca nici o alta - în afară de biblie și de opera Sfântului Augustin - nu l-a învățat mai bine ce înseamnă Dumnezeu, Hristos și Omul. Abia din 1851 avem un text curat al acestei scrieri, debarasată de orice interpolare, grație Editurii Pfeiffer din Stuttgart. Recomandările și învățămintele conținute în ea sunt expunerea cea mai completă, pornită din cea mai profundă convingere, a ceea ce am prezentat eu ca o negare a voinței de a trăi. Aceasta trebuie studiată cu atenție, înainte de a ne pronunța asupra problemei cu excesiva siguranță a unora. În același spirit, deși inferior lucrării despre care tocmai am vorbit, a fost scrisă *Imitarea umilei vieți a lui Iisus*, de Tauler, fără a mai vorbi de cartea sa *Medulla animae*. După părerea mea, lecțiile acestor mistici, niște creștini foarte puri, decurg din noul Testament, așa cum vinul provine din vie; sau mai degrabă, ceea ce vedem în Noul testament, ca înfășurat în văluri de nori, ni se prezintă, la mistici, cu o limpezime și o semnificație perfecte. Pe scurt, eu consider Noul Testament drept prima, iar pe mistici a doua inițiere - *σμιχρα και μεγαλα μυστηρια*.

Mult mai dezvoltat, exprimat cu o complexitate și o forță mult mai mari decât ne puteam aștepta de la lumea occidentală, la creștini, ceea ce noi am numit negarea voinței de a trăi o vom găsi în vechile cărți ale limbii sanscrite. Dacă această importantă concepție despre viață a putut atinge aici un atât de înalt grad de dezvoltare și a fost exprimată într-o manieră atât de completă, aceasta se datorează faptului că ea nu a fost închisă în limite care îi sunt cu totul străine. Este ceea ce s-a întâmplat cu creștinismul, închis în dogmatismul evreu, căruia Iisus, conștient sau poate chiar fără să-și dea seama, a trebuit în mod necesar să i se supună, din care cauză creștinismul este compus din două elemente esențiale foarte eterogene, din care nu vreau să rețin decât elementul moral și să-l numesc în mod exclusiv creștin, după ce am dat la o parte întregul dogmatism iudaic. Dacă adesea a existat temerea, și mai ales în vremea noastră, că această mare și salutară religie ar putea cădea în dizgrație, acest lucru ține, după părerea mea, de faptul că ea constă în două elemente eterogene la origine și reunite apoi de împrejurări; *separarea lor, rezultând din antipatia lor naturală și din reacția spiritului secolului din ce în ce mai luminat, ar duce, la drept vorbind, la prăbușirea de care ne temem,*

Însă elementul moral ar rămâne intact, pentru că este indestructibil. - În morala hindușilor, așa cum o cunoaștem noi acum, oricât de imperfectă ar fi cunoașterea literaturii lor de către noi, sunt prescrise, sub formele cele mai variate, în modul cel mai evident, în Vede, în Parnas, în poemele, miturile, legendele sacre, maximele și preceptele de conduită ale lor, următoarele norme: iubirea față de aproape cu renunțarea absolută la sine însuși, iubirea universală cuprinzând nu numai omenirea, ci tot ce are viață; caritatea dusă până la renunțarea la ceea ce este obținut cu greu în fiecare zi; o răbdare nemărginită în a suporta nedreptățile; răsplătirea răului, oricât de greu ar fi, prin bunătate și iubire; resemnarea voluntară și bucuroasă la jigniri, abținerea de la orice hrană animală, castitatea absolută, renunțarea la plăceri, de către cel care urmărește sfințenia perfectă; să te lipsești de bogății, să părăsești orice casă, să-ți părăsești pe ai tăi, să trăiești în izolarea cea mai profundă, cufundându-te într-o contemplare tăcută; să te supui de bunăvoie unei penitențe în mijlocul chinurilor încete și teribile, în scopul distrugerii complete a voinei, până la moartea prin înfometare sau prin aruncarea în fața crocodililor ori de pe stânca sfântă din înaltul Himalaiei, prin îngroparea de viu sau, în sfârșit, prin așezarea sub roțile imensei căruțe care duce statuile zeilor, în cântecele, strigătele de bucurie și dansurile baiaderelor. Iar aceste prescripții, a căror vechime este de patru mii de ani, sunt respectate și astăzi, oricât de degenerat ar fi poporul hindus.<sup>1</sup> Precepte respectate de atâta timp de un popor care numără milioane de indivizi, impunând sacrificii atât de grele, nu pot fi o fantezie inventată din plăcere, ci trebuie să-și aibă rădăcina în fondul însuși al omenirii. Să mai adăugăm și asemănarea admirabilă dintre conduita unui ascet creștin sau a unui sfânt și aceea a unui hindus, pe care o vedem atunci când citim biografia lor. Deși dogmele sunt diferite, deși moravurile și circumstanțele sunt cu totul deosebite, tendința este aceeași, viața interioară este aceeași și la unul, și la celălalt. Regulile de conduită sunt de asemenea identice; astfel, toate ne vorbesc despre sărăcia

---

Cf. de exemplu: *Oupnek'hat*, studio Anquetil Duperron, II, 138, 144, 145, 146; *Mythologie des Hindous*, de doamna Polier, II, 13, 14, 15, 16, 17; - *Asiatisches Magazin de Klaproth*, I: „Asupra religiei lui Fō”; ibid.:...*Bhagarad - giti* sau *Dialogul între Kṛṣṇa și Arjuna*; în al doilea volum; apoi *Institutes of Hindu-law*, or the *Ordinances of Menu*, from the sanskrit, by W<sup>m</sup> Jones, tradus în germană de Huttner (1797), mai ales capitolele VI și VII; în sfârșit, mai multe pasaje din *Asiatic Researches*. (În ultimii patruzeci de ani literatura indiană s-a răspândit atât de mult în Europa, încât dacă aș vrea să completez astăzi această notiță de la prima ediție, ea ar ocupa mai multe pagini (n.a.)

absolută care trebuie practică și care constă în a dăruia tot ceea ce pentru noi, poate deveni o sursă de consolări sau de plăceri mondene căci toate acestea hrănesc voința, a cărei distrugere completă este urmărită. Pe de altă parte, la hinduși, în învățăturile lui Fô, vedem că i se recomandă sanyāsului, - care trebuie să trăiască fără casă și avere - să nu se culce mereu sub același copac, pentru a nu căpăta vreo predilecție sau vreo înclinație pentru acesta. Misticii creștini și filosofii Vedelor mai au un punct comun, și anume acela că a considera înțeleptul, ajuns la perfecțiune, ca fiind eliberat de lucrările exterioare și de practicile religiei. Această comunitate de vederi, în timpuri și la popoare atât de deosebite, arată că aici nu este vorba, așa cum susțin banalii optimiști, despre nebunie sau aberație a sentimentului, ci este manifestarea uneia dintre laturile esențiale ale naturii umane, - manifestare cu atât mai rară cu cât este mai sublimă.

Am indicat sursele care ne permit să cunoaștem în mod imediat și, ca să spunem așa, într-o manieră vie, fenomenele în care se încarnează negarea voinței de a trăi. Într-un fel, acesta este punctul capital al întregului nostru studiu; totuși nu am vorbit despre aceasta decât la modul foarte general, căci este mai bine să ne referim la fapte luate dintr-o experiență imediată decât să îngroșăm, fără rost, acest volum printr-o repetare diluată a ceea ce aceste fapte pot spune prin ele însele.

Mai am de adăugat doar câteva cuvinte pentru a defini, în general, ceea ce înțeleg eu prin negarea voinței de a trăi. Am văzut că omul rău, prin obstinția voinței sale, îndură o suferință interioară, care îl sfâșie continuu, sau, atunci când obiectele voinței au fost epuizate, el potolește setea furioasă a egoismului său prin priverile suferințelor altuia; am văzut că omul care a ajuns la negarea voinței de a trăi, oricât de plină de renunțări pare a fi condiția sa, el este cuprins de o bucurie și o liniște cerești. La el nu se manifestă acea viață tumultuoasă și nici acele bucurii care presupun și atrag întotdeauna după ele o mare suferință, așa cum se întâmplă la oamenii care se dedau plăcerilor, ci o pace de netulburat, un calm profund, o seninătate intimă, o stare pe care nu ne putem împiedica să nu o dorim atunci când realitatea sau imaginea noastră ne-o arată; căci noi o recunoaștem a fi singura bună, singura care ne înalță cu adevărat; iar îngerul nostru păzitor ne îndeamnă spre ea, *sapere aude*. Ne dăm seama atunci că împlinirea pe care lumea o poate da dorințelor noastre seamănă cu pomana care este dată astăzi cerșetorului și care îl face să trăiască pentru ca mâine să fie din nou flămând. Resemnarea,

dimpotrivă, seamănă cu un patrimoniu ereditar; cel care îl are la adăpost de griji pentru totdeauna.

Ne amintim că, în Cartea a treia, am arătat că plăcerea estetică constă, în mare parte, în faptul că - în contemplarea pură - ne sustragem pentru moment voinței, adică oricărei dorințe, oricărei griji; ne desprindem de noi înșine, nu mai suntem acel individ care cunoaște numai pentru a voi, subiectul co-relativ al obiectului particular și pentru care toate obiectele devin motive de voințe, ci subiectul fără voință și veșnic al cunoașterii pure, corelativul Ideii; știm de asemenea că momentele în care, eliberați de sub tirania dureroasă a dorinței, ne ridicăm parcă deasupra apăsătoarei atmosfere terestre, sunt cele mai fericite pe care le cunoaștem. Ca urmare, ne putem imagina cât trebuie să fie de fericită viața omului a cărui voință nu este potolită numai pentru o clipă, ca în plăcerea estetică, ci este complet spulberată, în afară de ultima scânteie, indispensabilă pentru a menține corpul și care trebuie să piară odată cu el. Omul care, după o mulțime de lupte violente împotriva propriei sale naturi, a ajuns la o asemenea victorie nu mai este decât subiectul pur al cunoașterii, oglinda limpede a lumii. Nimic nu-l mai poate tortura, nimic nu-l mai poate impresiona; căci toate aceste mii de lanțuri ale Voinței care ne leagă de lume, râvnirea la bunul altuia, teama, invidia, mânia, toate aceste pasiuni dureroase care ne sfâșie, nu au nici o influență asupra lui. El a sfârșit toate aceste legături. Cu zâmbetul pe buze, el contemplă liniștit farsa lumii, care cândva ar fi putut să-l impresioneze sau să-l îndurereze, dar care, acum, îl lasă indiferent; el vede toate acestea ca pe niște piese de șah, când partida a luat sfârșit, sau ca și cum ar contempla, dimineăta, costumele, împrăștiate pe jos, ale căror forme l-au intrigat și l-au agitat în timpul întregii nopți de carnaval. Viața și înfățișările ei plutesc în jurul lui precum o aparență fugitivă; acestea sunt pentru el ca visul ușor al unui om pe jumătate treaz, care vede prin realitate și care nu se lasă înșelat de iluzie; la fel ca acest vis, viața să dispară fără o tranziție violentă. Toate acestea ne vor face să înțelegem în ce sens repetă d-na Guyon atât de des la sfârșitul biografiei sale: „Totul îmi este indiferent; nu pot să mai vreau nimic; îmi este imposibil să știu dacă exist.” - Fie-mi îngăduit, pentru a arăta că dispariția corpului (care nu este decât fenomenul Voinței, prin suprimarea căreia el își pierde prin urmare orice semnificație), departe de a fi crudă, este, dimpotrivă, așteptată cu bucurie, - fie-mi îngăduit, spuneam, să citez aici cuvinte ale acestor sfinte penitențe, deși nu au nimic elegant în ele: „Amiază a gloriei, zi

în care nu mai există noapte; viața care nu se mai teme de moarte în moartea însăși; pentru că moartea a învins moartea, iar cel care a suferit prima moarte nu va mai gusta din cea de a doua moarte.’  
(*Viața doamnei Guyon*, II, 13)

Totuși nu trebuie să credem că după ce cunoașterea devenită „calmantă” a produs negarea voinței de a trăi ea nu mai este în pericol să se clatine și că ne putem bizui pe ea, ca pe un bun câștigat definitiv. Dimpotrivă, trebuie să o recucerim prin lupte permanente. Căci corpul, fiind voința însăși devenită obiect sau fenomen în lumea ca reprezentare, atâta timp cât corpul este viu există virtual și întreaga voință de a trăi face eforturi susținute pentru a intra în realitate și pentru a-și aprinde din nou flăcările puternice. De aceea, această liniște și această beatitudine a sfinților ne par a fi un fel de desfășurare a voinței combătută neîncetat; este o floare a sfințeniei care nu crește decât pe un pământ încontinuu răscolit de luptă; căci nimeni nu poate gusta pe pământ liniștea veșnică. Când citim, în biografiile sfinților, povestea vieții lor interioare, vedem că aceasta este plină de înfruntări, de lupte ale sufletului cu el însuși, de îndepărtări de starea de grație, adică de acea formă de cunoaștere care face inefficiente orice feluri de motive, care acționează asupra voinței ca un calmant general, care produce pacea cea mai profundă și care deschide calea spre libertate. De aceea, cei care au ajuns la negarea Voinței luptă energic pentru a se menține pe acest drum; ei trebuie să se supună privațiunilor de tot felul, unei penitențe riguroase, să caute tot ce îi poate distruge, și toate acestea, pentru a împiedica Voința mereu rebelă să se manifeste. De aici provine grija dureroasă pe care ei o au pentru a se menține în această stare mântuitoare, odată ce au învățat să cunoască întregul preț al eliberării; de aici provin procesele lor de conștiință față de cea mai nevinovată plăcere, față de cel mai mic semn al vanității lor, pasiune ce moare ultima dintre toate, care este cea mai vie, cea mai activă și cea mai excesivă. - Prin cuvântul ascetism, pe care l-am folosit deja adesea, eu înțeleg la drept vorbind acea spulberare voită a voinței care se obține prin renunțarea la plăceri și prin căutarea suferinței, o penitență voluntară, un fel de pedeapsă aplicată sieși, pentru a ajunge la umilirea voinței.

Dacă oamenii care au ajuns la negarea voinței practică ascetismul numai pentru a se menține în această stare, rezultă că suferința în general, în măsura în care ea este produsă de soartă, poate conduce și pe o altă cale la această negare (δεντερος πλονς); da, putem crede că majoritatea oamenilor nu ajunge la eliberare decât pe această cale și

că durerea simțită și cunoscută în mod direct este aceea care produce aproape întotdeauna resemnarea completă; aceasta, se întâmplă adesea la apropierea morții. Numai celor aleși le poate fi suficientă această cunoaștere care, depășind principiul individuației, are mai întâi drept rezultat purificarea completă a simțirii și iubirea de aproape în general și care îl face pe individ să ia parte la suferințele tuturor, ca și cum ar fi ale sale; pentru a aduce apoi negarea voinței. Cel care se apropie de această stare întâlnește aproape întotdeauna un permanent obstacol, o permanentă stimulare de a satisface voința, în propria sa persoană, în circumstanțe mai mult sau mai puțin favorabile, în atracția speranței și în cerințele constante ale voinței, adică ale plăcerii; de aceea toate aceste senzații au fost personificate în Diavol. Trebuie deci aproape întotdeauna ca mari suferințe să fi strivit voința pentru ca să se poată produce negarea voinței. Nu există om care să se aplece asupra lui însuși, să se recunoască și să recunoască și lumea, să se schimbe în întregime, să se ridice deasupra lui însuși și deasupra oricărui fel de durere și, parcă purificat și sanctificat de suferință, cu o seninătate, o beatitudine și o noblete a spiritului pe care nimic nu le poate tulbura, să renunțe la tot ce dorea mai înainte cu atâta ardoare și să primească moartea cu bucurie, nu există om care să ajungă aici, decât după ce a parcurs toate treptele unei nefericiri crescânde și, după ce a luptat din toate puterile, este pe cale de a se lăsa pradă disperării. Așa cum topirea unui metal se anunță printr-un fulger, la fel și flacăra durerii produce în el străfulgerarea unei voințe care se stinge, adică a eliberării. Îi vedem chiar și pe cei mai mari nemernici ridicându-se până aici; ei devin cu totul alți oameni, se convertesc. Crimele lor de altădată nu le mai tulbură conștiința; ei le ispășesc de bună voie prin moarte și privesc bucușori încetarea manifestării acestei voințe pe care acum o urăsc. În capodopera sa *Faust*, Goethe ne-a prezentat, prin povestea nenorocirilor Margaretei, un tablou incomparabil, nemaîntâlnit, după părerea mea, în nici o poezie, al acestei negări a voinței, provocată de excesul de nefericire și de pierdere a speranței de mântuire. Este un simbol desăvârșit al acelei a doua vieți, care conduce la negarea voinței, și nu, ca prima, prin noțiunea suferinței universale, la care omul se asociază în mod voluntar, ci printr-o imensă durere pe care o resimte el însuși. Fără îndoială, numeroase drame prezintă eroi cu o voință puternică, ajungând la acest nivel de resemnare absolută, în care de obicei voința de a trăi și manifestarea ei sunt spulberate; dar

nici o piesă cunoscută nu ne arată în mod clar și mai simplu decât *Faust* esența însăși a acestei convertiri.

Vedem în fiecare zi, în viața reală, nefericiții care au învățat să cunoască întreaga amărăciune a suferinței, să urce pe eșafod, să iasă în întâmpinarea unei morți rușinoase, oribile, crude, cu o puternică forță sufletească, de îndată ce și-au pierdut orice speranță; aceasta este, în majoritatea cazurilor, o convertire analogă. Nu putem crede că există o prea mare diferență între caracterul lor și acela al celorlalți oameni, așa cum este el dat de destin; dar aceasta din urmă rezultă în mare parte din circumstanțe; aceasta nu-i împiedică să fie vinovați și chiar, până într-un anumit punct, răi. Și totuși vedem că majoritatea dintre ei se convertește în acest mod de îndată ce și-au pierdut orice speranță. Ei arată atunci o reală blândețe și puritate a simțirii; ei au o repulsie față de cea mai mică faptă rea sau chiar puțin caritabilă; ei își iartă dușmanii, fie chiar și pe calomniatori, care i-au făcut să fie condamnați, și numai prin vorbe și de teama ipocrită de Judecătorul suprem, ci cu o profundă seriozitate și fără nici o dorință de răzbunare. Și nu numai atât; ei își iubesc suferințele și moartea, căci au intrat pe calea negării voinței; adesea ei refuză chiar salvarea care le este oferită și mor de bunăvoie, cu seninătate și fericiți. Aceasta pentru că secretul ultim al vieții li s-a revelat, în însuși excesul suferinței; ei au înțeles că durerea și răul, ca suferința și ura, crima și criminalul, care se deosebesc atât de mult în cunoașterea supusă principiului rațiunii, nu sunt decât unul și același lucru în fond, manifestarea acestei unice Voințe de a trăi, care își obiectivează lupta ei cu ea însăși, prin mijlocirea principiului individuației; ei au învățat să cunoască cele două fațete ale lucrurilor, răul și răutatea și, văzând că sunt identice, ei renunță la una, și la cealaltă și scapă de voința de a trăi. După cum am mai spus, puțin contează miturile și dogmele, sub forma cărora ei prezintă rațiunii lor această cunoaștere imediată și intuitivă și convertirea lor.

Cu siguranță că Mathias Claudius a fost martorul unei asemenea metamorfoze a simțirii când a scris în *mesagerul de Wandsbeck* (partea I, pag. 115) acel remarcabil articol pe care l-a intitulat *Convertirea lui...*, a cărui concluzie suna așa: „Gândirea omului poate merge dintr-un punct periferic până la punctul opus și poate reveni apoi la punctul de plecare, dacă împrejurările îi oferă ocazia. Asemenea revirimente nu sunt tocmai ce există mai elevat și mai interesant în natura omenească. Dar această uimitoare convertire catolică, această metamorfoză transcendentală, în care cercul gândirii



este în mod irevocabil rupt, în care toate legile psihologiei devin inutile și zadarnice, în care individul nu numai că își întoarce haina, ci îl dezbracă în întregime pe vechiul om, în care să i se ia ceața de pe ochi, este unul dintre acele lucruri atât de surprinzătoare încât acela care mai are ceva sânge în vine își va părăsi și tată și mamă pentru a merge să-l vadă și să-l audă mai de aproape.”

Apropierea morții și disperarea nu sunt de altfel absolut indispensabile pentru a ajunge la această purificare prin durere. O mare nenorocire sau o mare suferință pot la fel de bine să provoace în noi noțiunea foarte vie a luptei voinței de a trăi cu ea însăși și să ne facă să înțelegem inutilitatea acțiunii. De aceea s-a întâmplat adesea ca oameni a căror existență tumultuoasă a fost supusă conflictului pasiunilor, regi, eroi, aventurieri, să se convertească dintr-o dată și, fiind cuprinși cu totul de resemnare și de căință, s-au făcut călugări ori pustnici. La aceasta ajung toate povestirile despre convertire, precum aceea a lui Raimond Lulle, care, după ce a alergat multă vreme după o femeie frumoasă, a obținut într-o zi o întâlnire; și pe când acesta era în culmea bucuriei pentru că își atinsese scopul, ea și-a descheiat bluza și i-a arătat un oribil cancer care îi mistuia sânul. Imediat, ca și cum ar fi văzut iadul, el s-a convertit, a părăsit curtea regelui de Maiorca și s-a retras în singurătate pentru a face penitență. Povestea convertirii abatelui de Rancé este cu totul asemănătoare; am spus-o, în linii mari, în *Suplimente*, capitolul XLVIII. Dacă ne gândim că ei s-au convertit pentru că au trecut brusc de la ceea ce este mai fermecător pe lume la ceea ce este mai oribil, găsim aici explicația faptului surprinzător că națiunea cea mai modernă, cea mai veselă, cea mai senzuală, cea mai ușuratică din Europa, francezii, a produs ordinul monahal cel mai aspru dintre toate, cel al trapiștilor. Restaurat de către Rancé, el s-a menținut până în zilele noastre, în toată puritatea și în întreaga rigoare a regulamentului său, în pofida revoluțiilor, a reformelor Bisericii și a necredinței crescânde.

Această noțiune a vanității existenței poate totuși să dispară odată cu circumstanțele care au produs-o, voința de a trăi se poate afirma din nou, iar caracterul de altădată poate reapărea. Așa s-a întâmplat cu nefericitul Benvenuto Cellini, care s-a convertit de două ori astfel, mai întâi în închisoare și apoi în timpul unei boli necruțătoare, căzând din nou în vechile rătăcirii după ce suferința a dispărut. În general, negarea voinței de a trăi nu rezultă din durere cu necesitatea unui efect rezultat dintr-o cauză, ci Voința rămâne liberă. Acesta este singurul punct în care libertatea ei se manifestă în mod imediat. De

aici mirarea pe care Mathias Claudius și-o exprimă atât de puternic față de „convertirea transcendentă”. Fiecărei suferințe i se poate opune o voință mai puternică și prin urmare de neînfrânt. Platon povestește, de exemplu, în *Fedon*, că s-au văzut condamnați așteptându-și supliciul în petreceri și în desfrâu, afirmându-și astfel până în moarte voința lor de a trăi. Shakespeare ne arată în persoana cardinalului de Beaufort sfârșitul groaznic al unui sclerarat care moare ca un disperat, căci nici suferința, nici moartea nu au putut sfârâma răutatea profundă a voinței sale încăpățânate.

Cu cât voința este mai puternică, cu atât este mai vizibilă manifestarea luptei sale cu ea însăși și prin urmare cu atât mai mare este durerea. O lume care ar fi manifestarea unei voințe infinit mai violente decât a noastră, ar provoca infinit mai multe suferințe. Ar fi infernul desăvârșit.

Orice durere, în măsura în care este o mortificare și o îndreptare către resemnare, are potențial o virtute de sanctificare. Acest fapt explică de ce o mare nenorocire, o suferință profundă sunt tratate întotdeauna cu un anume respect. Îl respectam profund pe cel care suferea, când, nevăzând în viața lui decât un lung lanț de dureri sau deplângând un rău adânc și incurabil, el privește nu numai șirul de circumstanțe care au făcut din viața sa o țesătură de nefericiri sau nenorocirea imensă și unică ce l-a lovit, - căci până acum cunoașterea sa este încă supusă principiului rațiunii și este legată de fenomenul particular; el tot vrea viața, dar în condiții diferite; - mai trebuie ca privirea sa să se ridice de la particular la general, să considere propria sa durere ca un exemplu al durerii universale; atunci el atinge perfecțiunea morală și pentru el un caz unic reprezintă mii de cazuri, viața lumii nu-i mai apare ca durerea lumii și se resemnează. Iată de ce, în *Torquato Tasso* al lui Goethe, personajul prințesei trezește respect; povestind nenorocirile tristei sale vieți și pe cele alor săi, ea vede în acestea imaginea suferinței tuturor.

Nu ne reprezentăm niciodată un caracter foarte nobil fără o anume tristețe tăcută. Aceasta nu provine dintr-o fire copleșită de necazurile de zi cu zi (atunci nu ar mai exista nici o noblețe, ci mai degrabă un caracter rău); ea provine din conștiința dezinteresată a vanității tuturor și a zădărniceii tuturor durerilor. Totuși, această conștiință se poate trezi la contactul cu experiența personală, cu condiția să fie foarte dureroasă; astfel, Petrarca a rămas pentru tot restul zilelor sale în acea stare de tristețe resemnată pentru ca una singură dintre dorințele sale nu a fost satisfăcută; tocmai această tristețe ne impresionează atât de

profund în operele lui; Dafne, cea pe care o urmărea el, trebuie că s-a făcut nevăzută din brațele sale pentru a-i lăsa, în locul ei, nemuritoarea cunună de lauri. Când un destin irevocabil îi refuză omului satisfacerea vreunei dorințe, voința se sfarmă, ea este incapabilă să vrea altceva, iar caracterul devine blând, trist, nobil, resemnat. Când în sfârșit durerea nu mai are un obiect determinat, când ea se extinde asupra vieții în întregime, atunci ea devine o întoarcere asupra sinelui, o retragere, o dispariție lentă a Voinței, a cărei vizibilitate ea o minează în ascuns dar profund, vizibilitatea care este corpul; omul se simte eliberat din lanțurile sale, are un fel de gust anticipat voluptuos pentru această moarte, care se anunță astfel drept o eliberare a corpului și a voinței. De aceea, o bucurie secretă însoțește această durere; cred că nici poporul cel mai melancolic nu înțelege altceva prin expresia *the joy of grief* (plăcerea durerii). Totuși, tocmai în aceasta constă obstacolul din calea sensibilității, atât în viață, cât și în domeniul artei; căci cine se plânge și se lamentează mereu, fără a avea forța de a se resemna, acela pierde în același timp și raiul, și pământul, pentru a nu rămâne decât cu un sentimentalism lacrimogen. Dacă vrem să ajungem la eliberare și să inspirăm respect, trebuie ca durerea să ia forma cunoașterii pure și să aducă adevărata resemnare drept calmant al voinței. În acest caz, nu putem vedea o mare nefericire fără a avea pentru ea o considerație vecină cu aceea pe care ne-o inspiră curajul și virtutea, iar fericirea noastră prezentă o resimțim ca pe un reproș. Ne este imposibil să nu considerăm fiecare suferință, atât aceea pe care o simțim noi profund, cât și pe aceea care ne este străină, drept o cale spre virtute și spre sfințenie; dimpotrivă, bucuriile și plăcerile lumești le considerăm a fi capabile să ne îndepărteze de această cale. Lucrul acesta este atât de adevărat, încât, atunci când vedem un om îndurând o mare suferință fizică sau morală, sau chiar și atunci când privim pe cineva care muncește din greu, cu fruntea șiroind de sudoare, depunând un efort dureros, fără a-și pierde nici o clipă răbdarea și fără a se plânge, avem impresia că vedem un bolnav, supus unui tratament dificil, care acceptă de bunăvoie, cu bucurie durerile operației, convins că, cu cât suferă mai mult, cu atât mai mult distruge în el germenii bolii și că, prin urmare, vindecarea sa va fi cu atât mai completă cu cât durerea actuală este mai cruntă.

Potrivit celor spuse mai sus, negarea voinței de a trăi, care nu este altceva decât resemnarea sau sfințenia absolută, rezultă întotdeauna din ceea ce calmează voința, adică noțiunea conflictului voinței cu ea însăși și a vanității sale radicale vanitate care se exprimă în

suferințele tuturor oamenilor. Diferența în negarea voinței, pe care am reprezentat-o prin cele două căi ale eliberării, constă în faptul că această noțiune este produsă sau prin cunoașterea pură a durerii, asumată în mod liber, grație intuiției acelui *principium individuationis*, sau în mod imediat, prin suferința simțită direct. Fără negarea completă a voinței nu există mântuire adevărată, eliberare efectivă de viață și de durere. Înainte de a ajunge aici, noi toți nu suntem decât această voință însăși, al cărei fenomen este o existență efemeră, o acțiune mereu inutilă, mereu zadarnică, o lume ca reprezentare plină de nefericire, căreia îi aparținem toți în mod irevocabil. Căci am văzut mai sus că viața îi este asigurată Voinței de a trăi și că adevărata și unica sa formă este prezentul, din care ea nu poate fi sustrasă, indiferent de modul în care nașterea și moartea guvernează fenomenele. Mitul hindus exprimă bine această idee, atunci când spune: „Veți fi readuși pe lume.” Marea diferență morală dintre caractere semnifică faptul că omul rău este infinit de departe de a ajunge la această cunoaștere din care decurge negarea voinței de a trăi și prin urmare că el este expus la toate durerile care există în mod virtual în lume, căci fericirea pe care o gusta el în prezent este un fenomen, o iluzie creată de Maya, prin mijlocirea principiului individuației; este visul de fericire al cerșetorului. Suferințele pe care le provoacă celorlalți, prin răutatea furioasă a voinței sale, sunt măsura celor pe care le va îndura el, fără a ajunge pentru aceasta la renunțare și la negare. Dimpotrivă, adevărata și pura iubire, chiar și bunăvoința, provine deja din intuiția care vede dincolo de principiul individuației și care, ajunsă la cel mai înalt grad al său, duce la sfințenia absolută și la eliberare; ea se manifestă prin acea stare deosebită pe care am descris-o și care este resemnarea prin liniștea profundă care o însoțește, prin beatitudinea nesfârșită în chiar brațele morții.<sup>1</sup>

## § 69

Până acum, în limitele subiectului nostru, am expus suficient negarea voinței de a trăi, singurul act al libertății noastre care se manifestă în fenomen și pe care îl putem numi, ca și Asmus, transformarea transcendentală; nimic nu este mai diferit de această negare decât suprimarea efectivă a fenomenului nostru individual, adică sinuciderea. Departe de a fi o negare a Voinței, sinuciderea este

<sup>1</sup> Vezi capitolul XLVIII din *Suplimente* (n.a.)

o dovadă de afirmare puternică a Voinței. Căci negarea Voinței constă nu în faptul de a avea oroare de suferințele vieții, ci în faptul de a detesta plăcerile acesteia. Cel care se sinucide ar vrea să trăiască; el nu este nemulțumit decât de condițiile în care îi este dat să-și ducă viața. Prin urmare, distrugându-și corpul, el renunță nu la voința de a trăi, ci pur și simplu la viață. El ar vrea viața, el ar vrea ca voința sa să existe și să se afirme fără nici o piedică; dar conjuncturile prezente nu-i permit nicidecum acest lucru și el resimte din această cauză o mare durere. În acest fenomen izolat, însăși voința de a trăi este atât de împiedicată să se manifeste încât nu-și poate desfășura acțiunea. Ea ia atunci o hotărâre conform cu natura sa de lucru în sine, natură care rămâne independentă de diferitele expresii ale principiului rațiunii, pentru care, prin urmare, orice fenomen izolat este indiferent, deoarece ea însăși este independentă de naștere și de moarte, deoarece ea este esența intimă a vieții universale. Ea este o certitudine puternică și profundă care face ca nici unul dintre noi să nu trăiască fără o teamă constantă de moarte; suntem siguri, cu alte cuvinte, că Voința nu va duce niciodată lipsa de fenomene; pe aceeași certitudine se sprijină și sinuciderea. Voința de a trăi se manifestă deci atât în sinucidere, încarnat în Siva, cât și în bucuria conservării, încarnată în Visnu, și în voluptatea reproducerii, încarnată de Brahma. Acesta este sensul profund al unității Trimurti; Trimurti este fiecare om, deși în timp ea își arată când unul când altul dintre capete. - Între sinucidere și negarea voinței există același raport ca între lucrul particular și idee; sinuciderea neagă individul, și nu speța. Așa cum am văzut mai sus, viața este în mod infailibil și pentru totdeauna inerentă voinței de a trăi, iar suferința este la fel pentru viață; de unde rezultă că sinuciderea este un act zadarnic și nesăbuit; în zadar se străduiește cineva să distrugă în mod voit un fenomen particular, căci lucrul în sine nu rămâne mai puțin intact, precum curcubeul care se menține, în pofida succesiunii continue a picăturilor de apă care îi servesc o clipă ca suport. Totuși, sinuciderea este ca și capodopera Mayei; sinuciderea exprimă în modul cel mai elocvent contradicția dintre voința de a trăi și ea însăși. Am constatat deja această contradicție în fenomenele cu totul inferioare ale voinței, în lupta permanentă a tuturor fenomenelor forțelor naturii, a tuturor indivizilor organizați care își dispută materia, timpul și spațiul; pe măsură ce urcăm pe treptele obiectivării voinței, am văzut că același conflict se accentuează din ce în ce mai mult cu o limpezime înfricoșătoare; în sfârșit, pe treapta cea mai înaltă, care este Ideea de om, el capătă

asemenea proporții, încât cei, care se extermină unii pe alții nu mai sunt indivizii ce reprezintă o aceeași Idee, ci individul însuși își declară război lui însuși; ardoarea cu care el dorește viața, violența cu care se izbește de obstacolul natural al vieții, adică durerea, îl fac să se distrugă pe el însuși; voința individuală preferă să suprimă printr-un act de voință corpul, care nu este altceva decât aceeași voință în stare vizibilă, mai degrabă decât să-l lase să fie zdrobit de durere. Și aceasta tocmai pentru că acela care se sinucide nu poate înceta să vrea să înceteze a mai trăi; voința se afirmă în sinucidere prin suprimarea chiar a fenomenului său, pentru că ea nu se mai poate afirma altfel. Dar această suferință, din care ne smulgem prin sinucidere, era tocmai mortificarea voinței, era calea care ne-ar fi putut conduce la negarea voinței însăși, adică la eliberare; cel care se sinucide seamănă așadar, sub acest raport, cu un bolnav care ar fi complet vindecat dacă ar vrea să lase să fie dusă până la capăt operația dureroasă care a fost începută, dar care preferă să-și păstreze boala. Suferința vine la el și îi arată astfel posibilitatea de a nega voința; el însă o respinge; el distruge astfel fenomenul voinței, corpul, pentru ca voința însăși să rămână intactă. - Acesta este motivul pentru care aproape toate doctrinele moralei filosofice sau religioase condamnă sinuciderea, deși nici ele nu știu să opună sinuciderii decât rațiuni bizare și sofistice. Dar este sigur că, dacă vreun om s-a abținut de la sinucidere din rațiuni pur morale, oricare ar fi fost pretextul pe care i l-a dat rațiunea sa, sensul profund al acestei victorii asupra lui însuși era acesta: „Nu vreau deloc să mă sustrag de la durere; vreau ca durerea să poată suprima voința de a trăi al cărui fenomen este un lucru atât de deplorabil, ca ea să întărească în mine cunoașterea, care începe să răsară, a adevăratei naturi a lumii, pentru ca această cunoaștere să devină calmantul suprem al voinței mele, izvorul veșnicei mele eliberări.”

Este cunoscut faptul că din când în când apar cazuri în care părinții se sinucid chiar în persoana copiilor lor; tatăl își ucide copii pe care îi adoră, apoi se omoară și el. Dacă admitem că religia, conștiința și toate învățăturile primite îi prezintă omorul drept cea mai gravă dintre crime, că, în pofida acestui fapt, el îl comite chiar în clipa morții, fără a avea de altfel nici un motiv egoist pentru a se hotărî să o facă, nu ne rămâne decât un singur mod de a explica faptul: individul recunoaște direct voința lui în copiii săi, dar este înșelat de o iluzie care îl face să ia fenomenul drept lucrul în sine; și are în același timp un sentiment profund și sfâșietor al neplăcerilor întregii existențe; el

crede că poate suprima în același timp și fenomenul și esența însăși: iată de ce vrea el să cruțe de supliciul existenței atât pe el, cât și pe copiii lui, în care el se vede în mod direct retrăind. - O greșeală cu totul asemănătoare cu aceasta ar fi să ne imaginăm că putem atinge pe căi ocolite scopul pe care îl urmărește castitatea voluntară, fie opunându-ne intențiilor pe care le urmărește natura prin fecundare, fie provocând moartea nou-născutului din cauza durerilor inevitabile pe care i le rezervă viața, în loc să facem totul pentru a garanta existența ființelor care o merită. Căci dacă voința de a trăi există, ea nu poate, în calitatea sa de lucru pur metafizic, de lucru în sine, să fie distrusă de nici o putere; numai fenomenul ei poate fi distrus într-un anumit punct al spațiului sau al timpului. Voința de a trăi însăși nu poate fi suprimată decât de cunoaștere. Prin urmare, nu există decât un singur drum care duce la mântuire; trebuie ca voința să se manifeste fără nici o piedică, pentru ca din această manifestare ea să poată lua cunoștință de propria sa natură. Numai grație acestei cunoașteri voința se poate suprima pe ea însăși și prin aceasta să termine și cu suferința, care este inseparabilă de fenomenul ei; dar acest rezultat nu poate fi obținut prin nici o violență fizică, cum ar fi distrugerea unui germen, uciderea unui nou-născut sau sinuciderea. Natura produce în mod expres voința în spirit, pentru că numai prin lumina spiritului ea își poate găsi eliberarea. Iată de ce trebuie, prin toate mijloacele, să sprijinim intențiile naturii de îndată ce voința de a trăi, care este esența sa intimă, s-a făcut simțită.

Există un gen de sinucidere care pare a fi cu totul diferit de sinuciderea obișnuită, deși poate că nu a fost încă suficient analizată. Este vorba despre moartea prin înfometare, acceptată de bunăvoie sub inspirația unui ascetism dus până la ultimele sale limite; din nefericire asemenea cazuri au fost întotdeauna însoțite de o mare exaltare religioasă, chiar de superstiție, ceea ce le face greu de observat. Este totuși probabil că negarea completă a voinței poate atinge un asemenea grad încât voința necesară pentru a întreține viața corpului, prin alimentație, să lipsească și ea. Departe de a se omori sub influența voinței de trai, un ascet de acest gen, perfect resemnat, nu încetează să trăiască decât pentru că a încetat complet să vrea. Nu ne putem imagina, în acest caz, nici un fel de altă moarte decât moartea prin înfometare (doar dacă alegerea unui alt fel de moarte nu-i este inspirată de vreo superstiție particulară); într-adevăr, intenția de a scurta suferința ar fi deja, într-o anumită măsură, o adevărată afirmare a voinței. Dogmele care guvernează spiritul unui astfel de penitent îi

dau iluzia unei ființe superioare care îi prescrie postul, pe când el este condus în realitate la aceasta de o tendință intimă. Există exemple vechi de fapte asemănătoare în următoarele publicații: *Breslauer Sammlung von Natur und Medicin Geschichten*, septembrie 1799, pag. 363 și urm.; Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, februarie 1685, pag. 189 și urm.; Zimmermann, *Über die Einsamkeit*, vol. I, pag. 182; *Histoire de l'Académie des sciences*, 1764, raportul lui Houttuyn, reprodus în *Sammlung für praktische Aerztei*, vol. I, pag. 69. Putem găsi relatări mai recente la Hufeland, *Journal für praktische Heilskunde*, vol. X, pag. 81, și vol. XLVIII, pag. 85; de asemenea, la Hasse, *Zeitschrift für psychische Aerzte*, 1819, fasciculul 3, pag. 460; în *Edinburgh medical and surgical journal*, 1809, vol. V, pag. 319. În 1833, toate ziarele povesteau că un istoric englez, doctorul Lingard, s-a lăsat de bunăvoie să moară de foame la Dover, în luna ianuarie; după informații mai recente, nu era vorba despre el, ci despre una dintre rudele lui. Din nefericire, majoritatea acestor relatări ni-i prezintă pe indivizii în discuție drept nebuni și nu mai este posibil să verificăm importanța faptelor. Cu toate acestea, vreau să consemnez aici o poveste recentă de același gen, chiar și numai pentru a o păstra cu titlu de curiozitate, ca exemplu al unui fenomen surprinzător al naturii omenești; cel puțin în aparență, ea corespunde teoriei mele și nu prea văd cum ar putea fi explicată altfel. Știrea este apărută în *Correspondant de Nuremberg* din 29 iulie 1813, sub forma următoare:

„Ni se comunică de la Berna că în apropiere de Thurnen a fost descoperită, într-o pădure deasă, o cabană în care se afla cadavrul descompus al unui om mort cu aproape o lună în urmă; este îmbrăcat cu haine care nu oferă decât puține informații asupra condiției sociale căreia îi aparține el. Lângă el se aflau două cămăși dintr-un material foarte fin. Obiectul cel mai important este o Biblie învelită în hârtie albă, pe care defunctul a acoperit-o în parte cu scrisul său. El notează ziua în care a plecat de acasă (fără însă a menționa locul), apoi spune că a fost trimis în deșert pentru a se ruga și pentru a posti. În timpul călătoriei, spune el, a postit șase zile, apoi a mâncat. Stabilindu-se în cabană, a reînceput să postească din nou. Atunci a însemnat fiecare zi printr-o linie; sunt cinci linii, și probabil că acest pustnic a murit după cinci zile. A mai fost găsită și o scrisoare adresată unui preot despre una dintre predicile sale pe care defunctul a ascultat-o; dar această scrisoare nu are pe ea nici o adresă.” - Între această moarte voluntară inspirată de un ascetism extrem și sinuciderea provocată de disperare,



putem intercala un număr considerabil de nuanțe intermediare, adesea compuse și amestecate între ele, care sunt într-adevăr greu de explicat; dar sufletul omenesc are adâncuri, întunecimi și complicații care vor fi întotdeauna foarte greu de limpezit și de analizat.

## § 70

Acum, când am terminat această expunere despre ceea ce numesc eu negarea Voinței, poate s-ar crede că ea este incompatibilă cu aprecierile mele anterioare asupra necesității inerente motivației și tuturor celorlalte expresii ale principiului rațiunii, necesitate în virtutea căreia motivele, ca toate cauzele, nu sunt decât cauze ocazionale, ajutând caracterul să-și dezvolte esența și să o manifeste cu toată rigoarea unei legi științifice; tot din această pricină eu neg în mod absolut libertatea în calitate de *liberum arbitrium indifferentiae*. Dar, departe de a contrazice această primă parte a studiului meu, eu chiar fac apel la ea. Într-adevăr, libertatea propriu-zisă, adică starea de independență în ceea ce privește principiul rațiunii, nu aparține decât lucrului în sine; ea nu aparține nicidecum fenomenului, a cărui formă esențială este principiul rațiunii, element component al necesității. Singurul caz în care această libertate devine în mod direct vizibilă în lumea fenomenelor este acela în care ea pune capăt însuși fenomenului; și deoarece, cu toate acestea, simplul fenomen, în calitate de verigă a lanțului cauzelor, adică trupul viu, continuă să existe în timpul care nu conține decât fenomene, voința care se manifestă prin acest trup intră atunci în contradicție cu el, pentru că ea neagă ceea ce el afirmă. Iată un exemplu de caz de acest fel: organele genitale, reprezentare vizibilă a instinctului speciei, sunt pe deplin sănătoase și totuși omul, în adâncul ființei sale, nu mai vrea să dea satisfacție speciei; întreg corpul este expresia vizibilă a voinței de a trăi și totuși motivele care corespund acestei voințe rămân fără efect; mai mult, dispariția corpului, sfârșitul individului, adică cele mai grave obstacole în calea voinței naturale, sunt dorite și binevenite. Contradicțiile între ceea ce am afirmat, pe de o parte, în privința determinării necesare a voinței prin motive din cauza caracterului și, pe de altă parte, în privința posibilității de a suprima complet voința, ceea ce ar reduce la neputință motivele, această contradicție, spuneam, nu este decât traducerea, în termeni filosofici, a contradicției reale care se produce atunci când voința în sine, voință liberă, voință care nu cunoaște nici o necesitate, intervine direct în

fenomenul său care este supus necesității. Iată mijlocul de a rezolva această contradicție: dispoziția care sustrage caracterul de sub puterea motivelor nu provine direct din voință, ci dintr-o transformare a cunoașterii. Astfel, atâta timp cât cunoașterea se mărginește a fi supusă principiului individuației, atâta timp cât ascultă absolut de principiul rațiunii, puterea motivelor este irezistibilă; dar, de îndată ce principiul individuației a fost depășit, de îndată ce s-a înțeles că o singură voință, aceeași peste tot, constituie Ideile și chiar și esența lucrului în sine, de îndată ce, urmare a acestei cunoașteri, s-a realizat o potolire generală a voinței, motivele particulare devin neputincioase; căci modul de cunoaștere care le corespundea este absolut și înlocuit cu o cunoaștere cu totul diferită. Caracterul nu se poate modifica niciodată parțial; el trebuie, cu rigoarea unei legi a naturii, să execute în amănunt ordinele voinței, al cărui fenomen de ansamblu este el; dar ansamblul însuși, altfel spus caracterul, poate fi suprimat complet prin convertirea voinței, realizată așa cum am arătat mai sus. Această suprimare îi trezea admirația lui Asmus; el o desemnează, într-un pasaj deja citat, sub numele de „transformare universală și transcendentală”; ea corespunde cu ceea ce în Biserica creștină este foarte bine numit reînnoirea morală; cunoașterea din care provine ea corespunde adevăratei și unicei grații. Tocmai pentru că aici este vorba nu despre o schimbare a caracterului, ci despre o suprimare totală, înțelegem de ce caracterele care se deosebeau cel mai mult înainte de această suprimare prezintă, după această suprimare, o mare similitudine în modul lor de a acționa, continuând totuși, fiecare după conceptele și dogmele sale, să vorbească o limbă diferită.

Astfel înțeles, vechiul filosofem al liberului arbitru, mereu combătut și mereu afirmat, nu este nicidecum lipsit de fundament; dogma religioasă a grației adevărate și unice și a reînnoirii morale nu este nici ea lipsită de sens și de semnificație. Dar iată că le vedem acum confundându-se inopinat; și putem de acum să înțelegem sensul în care ilustrul Malebranche spunea: „Libertatea este un mister.” Și avea dreptate. Într-adevăr, ceea ce numesc misticii creștini grație adevărată și unică și reînnoire morală corespunde cu ceea ce este pentru noi unica manifestare imediată a liberului arbitru. Ea nu se produce înainte ca voința, ajunsă la cunoașterea naturii, în sine, să fi luat din această cunoaștere un calmant și să nu fi scăpat de acțiunea motivelor, acțiune care aparține unui alt mod de cunoaștere unde obiectele nu sunt decât fenomene. - O libertate care se manifestă astfel este cel mai mare privilegiu al omului; ea îi va lipsi întotdeauna

animalului; căci ea are drept condiție o reflectare rațională, capabilă să cuprindă întregul existenței, independent de impresia prezentului. Animalul este cu totul incapabil de libertate; pentru el nu există nici măcar posibilitatea unei determinări efective propriu-zise, adică raționale, destinată să intervină după ce s-a încheiat conflictul dintre motive; pentru aceasta ar trebui ca motivele să fie reprezentări abstracte. Ca urmare, necesitatea care cere ca piatra să cadă spre pământ este aceeași care îl face pe lupul flămând să-și înfigă dinții în carnea prăzii sale; el este incapabil să înțeleagă că este în același timp și ucigașul, și victima. Necesitatea este domeniul naturii; libertatea, cel al grației.

Astfel, după cum am văzut, această suprimare a Voinței de către ea însăși provine din cunoaștere; orice cunoaștere de altfel, orice luminare este în sine independentă de liberul arbitru; rezultă de aici că această negare a voinței, această luare în posesie a libertății nu poate fi realizată cu forța și nici în mod deliberat; ea emană numai din raportul intim dintre cunoașterea și voința din om, prin urmare ea se produce în mod subit și parcă printr-un șoc venit din afară. De aceea Biserica a numit-o un efect al grației; dar așa cum, potrivit Bisericii, grația nu poate face nimic fără cooperarea noastră; la fel și efectul calmantului ține în ultimă analiză de un act de liberă voință. Acțiunea grației schimbă și convertește întreaga natură a omului; de acum el disprețuiește ceea ce dorea cu atâta ardoare până în acest moment; într-adevăr un om nou îl înlocuiește pe cel vechi; de aceea Biserica numește acest efect al grației reînnoire morală. Ceea ce ea numește omul natural, căruia îi refuză orice facultate de a face bine, este tocmai voința, această voință de a trăi care trebuie zdrobită când vrem să ne eliberăm de o existență ca aceea pământească. Căci în spatele existenței noastre se ascunde ceva cu totul diferit, dar pe care nu-l putem atinge decât cu condiția să scuturăm jugul vieții obișnuite.

Simbolizând în Adam natura și afirmarea voinței de a trăi, doctrina creștină nu s-a situat în punctul de vedere al principiului rațiunii și nici al indivizilor, ci în punctul de vedere al Ideii de umanitate, potrivit în unitatea sa; greșeala lui Adam, a cărui moștenire apăsă încă asupra noastră, reprezintă unitatea în care ne raliem cu Ideea, unitate care se manifestă în timp prin șirul generațiilor umane și care ne face să participăm toți la durerea și la moartea veșnice; în schimb, Biserica simbolizează grația, negarea voinței, eliberarea în Omul-Dumnezeu; acesta, lipsit de orice prihană, adică de orice voință de a trăi, nu poate, ca noi ceilalți, să emane dintr-o afirmare energetică a

voinței; el nu poate nici să aibă ca noi un corp; căci corpul nu este î definitiv decât voință concretă, decât fenomen al voinței; nu, el s- născut dintr-o fecioară și nu are decât un simulacru de corp. Acest di urmă aspect era susținut de către Docetici; așa se numeau unii dintr Părinții Bisericii, care se arătau a fi foarte consecvenți în această privință. Mai ales Appelles preda această doctrină; Tertulian s- ridicat împotriva lui și a succesorilor lui. Dar Sfântul Augustin însuș comentează pasajul din Epistola către Romani pe care se sprijineau ei iată mai întâi textul: *Deus filium suum misit in similitudinem carni peccati*.<sup>1</sup> Iată acum comentariul: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat; sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis erat*.<sup>2</sup> Același Sfânt Augustin, în lucrarea sa intitulată *Opus imperfectum*<sup>3</sup>, arată că păcatul original este în același timp o greșală și o pedeapsă. După părerea lui, acesta există deja în nou-născut, dar nu se arată decât pe măsură ce copilul crește. Totuși, sursa acestui păcat trebuie socotită a fi voința celui care a păcătuț. Acest păcătos era Adam; dar noi toți am existat în el. Adam a devenit rău și noi am devenit în el toți niște răi. - În definitiv doctrina păcatului original (afirmarea voinței) și a mântuirii (negarea voinței) este adevăratul capital care formează, ca să spunem așa, nucleul creștinismului; tot restul nu este decât forma exterioară. înveliș sau antreuri. De aceea, întotdeauna trebuie să-l înțelegem pe Iisus Hristos, din punct de vedere general, ca fiind simbolul sau personificarea negării voinței de a trăi, și nu o individualitate, așa cum ni-l prezintă Evanghelia, istoria lui mitică, sau așa cum ni-l arată datele istorice probabile sau reale care servesc drept bază a Evangheliei. Nici una, nici alta dintre versiuni nu ne poate satisface în întregime. Noi nu vedem în ele decât vehiculul concepției primordiale, destinat să o facă să pătrundă în rândurile poporului, care întotdeauna vrea să se sprijine pe fapte pozitive. Nu avem nici o îndoială că în ultima vreme creștinismul și-a uitat semnificația pe care o avea la început și a degenerat într-un optimism plat.

În creștinism mai exista o doctrină primordială și evanghelică pe care Sfântul Augustin, în acord cu șefii Bisericii, o apăra de nerozia pelagienilor și pe care Luther, așa cum se explică el însuși în termeni categorici în cartea sa *De servo arbitrio*, și-a asumat ca sarcină principală să o proclame din nou purificând-o de orice greșală; este

Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. VIII, 3.  
Liber, LXXXIII. Problema 66.  
I. 47.

vorba despre doctrina care spune că Voința nu este liberă, că ea este de la origini supusă servituții răului; ca urmare, operele Voinței sunt întotdeauna pline de greșeli și imperfecte, ele nu pot niciodată să dea satisfacție dreptății; ele sunt absolut incapabile să ne salveze, numai credința o poate face; iar credința o putem căpăta printr-o determinare a liberului arbitru; ea nu ne poate veni decât dintr-o atingere a grației, independent de participarea noastră, printr-un fel de influență exterioară. - Această dogmă cu adevărat evanghelică, precum și acela pe care le-am citat mai sus, face parte din acele principii pe care spiritul mărginit și grosier al secolului nostru le respinge considerându-le absurde sau le denaturează; în pofida Sfântului Augustin, în pofida lui Luther, credința actuală, pătrunsă de pelagianismul burghez care constituie tocmai raționalismul contemporan, disprețuiește aceste dogme profunde care sunt, la drept vorbind, proprietatea și esența creștinismului; ea preferă să ia drept unic punct de sprijin, drept centru principal al religiei o dogmă provenită din iudaism și păstrată de el, dar care nu este legată de creștinism decât din punct de vedere istoric.<sup>1</sup> - În ce ne privește, noi

lăta ce confirmă exactitatea aserțiunii mele: de îndată ce facem abstracție de dogma fundamentală a iudaismului, de îndată ce recunoaștem că omul nu este opera altuia, ci opera propriei sale voințe, suprimăm în același timp tot ceea ce dogmatica creștină, stabilită sistematic de Sfântul Augustin, conținea contradictoriu și absurd; or, tocmai acest lucru a suscitat greșita opoziție a pelagianilor. Totul devine atunci clar și riguros: nu mai este nevoie să se admită nici o libertate în fapte (*operari*), deoarece ea există în ființă (*esse*): tot în ființă rezidă și păcatul în calitate de păcat originar; în ce privește grația adevărată și unică, ea ne aparține ca un bun propriu. În schimb, din punct de vedere raționalist al timpului nostru, multe dintre doctrinele dogmaticii augustiniene, fondate pe Noul Testament, ni se par cu totul inadmisibile și chiar revoltătoare, de exemplu doctrina predestinării. A se menține pe această poziție, ar însemna să se renunțe la ceea ce este cu adevărat creștin în dogmă, a se reîntoarce la cel mai grosolan iudaism. Dar eroarea de apreciere, sau mai curând viciul originar al doctrinei creștine, se ascunde acolo unde nu este căutat niciodată, adică în punctul care este declarat admis și cert și care în această calitate este scutit de orice examinare. Dacă facem abstracție de această dogmă, întreaga dogmatică creștină devine rațională; căci ea nu corupe doar știința, ci și teologia. Într-adevăr, când studiem teologia augustiniană în *De civitate Dei* (mai ales în Cartea a XIV-a), avem aceeași impresie ca și cum am vrea să punem în echilibru un corp al cărui centru de greutate este în afara lui: degeaba îl întoarcem și îl punem la loc, el se răstoarnă mereu. Este ceea ce se întâmplă și aici, în pofida tuturor eforturilor și sofismelor Sfântului Augustin: responsabilitatea lumii și a suferințelor ei cade mereu asupra lui Dumnezeu care a creat totul, absolut totul, și în plus știa ce se va întâmpla. Sfântul Augustin însuși avea deja deplina conștiință a acestei dificultăți care îl încurca foarte tare; am arătat acest lucru în memoriul meu *despre liberul arbitru* (cap. IV, pag. 66-68, ediția I). - La fel stau lucrurile și în privința contradicției dintre bunățatea lui Dumnezeu și nefericirea lumii, ca și între liberul arbitru și cunoașterea viitorului de către Dumnezeu; această

constatăm, în teoria pe care am expus-o mai sus, prezența adevărului care concordă în întregime cu rezultatul cercetărilor noastre. Veder într-adevăr că adevărata virtute și sfințenie a sufletului își are origine primordială nu într-o voință premeditată (acțiunile) ci în cunoaștere (credința); exact aceeași concluzie rezultă și din ideea noastră de bază. Dacă acțiunile, rezultate din motive și din intenții, ar fi suficiente pentru a ne conduce la beatitudine, virtutea, oricum an privi-o pe aceasta, nu ar fi niciodată decât un egoism prudent, metodic și perspicace. În ce privește credința, pe care Biserica creștină promite să o răsplătească prin beatitudine, aceasta constă în a crede că păcatul primului om ne-a transmis la toți căderea în păcat, că el ne-a dat pe toți pradă morții și chinurilor infernului; trebuie să credem, de asemenea, că nici unul dintre noi nu poate fi salvat decât prin grația mediatorului divin care ia asupra sa marea noastră greșală și că mântuirea noastră nu depinde deloc de meritul nostru (adică meritul nostru personal); într-adevăr, ceea ce rezultă din acțiunea noastră personală și intențională, adică determinată de motive, faptele, într-un cuvânt, rămân întotdeauna în mod absolut și esențial incapabile să ne justifice, prin însuși faptul că ele constituie acțiuni intenționale, determinate de motive; totul nu este decât un *opus operatum*. Prima datorie este așadar să ne considerăm condiția, în privința originii și esenței sale, ca fiind o condiție disperată care are nevoie de mântuire; trebuie să credem apoi că prin noi înșine suntem esențialmente sortiți răului, de care suntem strâns legați cu lanțuri grele; că faptele noastre, conformându-se legii și poruncilor, adică motivelor, nu pot satisface niciodată cerințele dreptății și nici nu ne pot aduce mântuirea; nu putem obține mântuirea decât prin credință, adică printr-o transformare a facultății noastre de cunoaștere; în ceea ce privește credința, ea nu ne vine decât prin acțiunea grației, adică într-un fel din afară; pe scurt, mântuirea este ceva cu totul străin personalității noastre; într-adevăr, condiția necesară a mântuirii, căreia mântuirea însăși îi corespunde, este tocmai negarea și renunțarea personalității.

problemă a constituit tema ineputabilă a unei controverse eviseseculare între cartezieni, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld și alții: din nefericire, era un punct pe care nici unul dintre ei nu îndrăznea să-l atingă, și anume: existența lui Dumnezeu, cu întregul său cortegiu de proprietăți; ei se învârt toți, neîncetat, în același cerc, încercând să împace contradicțiile; ar fi ca și cum ai încerca să rezolvi o problemă de nerezolvat, al cărui rest apare mereu când ici, când colo, după cum am reușit să-l ascundem cumva. Lor le era suficient să critice ipoteza fundamentală admisă de ei toți pentru a vedea în ce constă dificultatea; dar nici unul dintre ei nu a cunoscut-o, deși această critică s-a impus prin ea însăși. Bayle este singurul care ne face să bănuim că a zărit dificultatea.

Faptele, respectarea legii ca atare nu pot niciodată să ne mântuiască, pentru că acestea constituie întotdeauna o acțiune determinată de motive. După Luther (*De libertate christiana*), de îndată ce credința a pătruns în noi, faptele bune decurg din aceasta în mod spontan, ca dovezi și rezultate ale credinței însăși; dar ele nu sunt nicidecum un însemn al meritului nostru; ele nu se justifică deloc; ele nu ne dau nici un drept la răsplată; ele se produc în mod spontan și gratuit. - Și noi, pe măsură ce înțelegem din ce în ce mai clar sensul principiului individuației, am evidențiat mai întâi dreptatea spontană, apoi iubirea împinsă până la dispariția completă a egoismului și în sfârșit resemnarea sau suprimarea completă a Voinței.

Aceste dogme ale religiei creștine nu sunt deloc legate în mod direct de filosofie; totuși, le-am folosit aici drept mărturie; prin aceasta nu am avut decât o singură intenție: am vrut să arăt că morala rezultată din ansamblul studiilor noastre, morala de altfel perfect coșsecventă și coerentă în toate componentele sale, degéaba este nouă și surprinzătoare prin expresia ei dacă nu este în deplin acord cu adevăratele dogme creștine care o conțin în esență și o rezumă; de altfel, dogmele creștine înseși corespund nu mai puțin perfect, în ciuda radicalei diversități a formelor, cu doctrinele și preceptele morale, mult mai vechi; care sunt cuprinse în cărțile sfinte ale Indiei. Aceste dogme ale Bisericii creștine ne-au servit, de asemenea, la explicarea și la elucidarea contradicției aparente care desparte, pe de o parte, necesitatea care guvernează toate fenomenele caracterului, dat fiind motivele (domeniul naturii), și, pe de altă parte, libertatea pe care o are voința în sine de a se nega pe ea însăși și de a suprima caracterul în același timp cu necesitatea motivelor, pe baza caracterului însuși (domeniul grației)

## § 71

Am încheiat schițarea moralei și în același timp dezvoltarea acestei idei unice pe care trebuia să o expun; îmi propun acum să mă ocup de critica la care se pretează ultima parte a lucrării mele, nu pentru a fugi de răspundere, ci, dimpotrivă, pentru a arăta că ea se sprijină pe esența însăși a subiectului și că este absolut imposibil să mă sustrag de la ea. Iată, în rezumat, această critică: Odată determinați, de speculațiile noastre, să vedem sfințenia perfectă în negarea și sacrificarea oricărei voințe, odată eliberați datorită acestei convingeri, de o lume a cărei întreagă esență se reduce pentru noi la

durere, ultimul cuvânt al înțelepciunii nu constă de acum, pentru n decât în a ne cufunda în neant.

În legătură cu aceasta, trebuie să fac mai întâi observația că acest concept de neant este esențialmente relativ; el se raportează întotdeauna la un obiect determinat, a cărei negație o pronunță.

După o analiză, al cărei autor principal este Kant, distingem *nihiu privativum* și *nihiu negativum*; numai primul este relativ; este cantitate precedată de semnul - , în opoziție cu o altă precedată de semnul +; dar este imposibil, situându-ne în punctul de vedere contrar, să schimbăm semnul - în semnul +; acestui *nihiu privativum* se opune *nihiu negativum*, care este un neant absolut; ca exemplu de *nihiu negativum* se dă contradicția logică care se distruge ea însăși. Totuși, dacă privim cu mai multă atenție, nu există deloc neant absolut; *nihiu negativum* propriu-zis nu există nicidecum, nu este noțiune care poate fi concepută; orice neant de acest gen, de îndată ce este privit dintr-un punct de vedere mai înalt, de îndată ce este subsumat unui concept mai larg, nu poate să nu se reducă la *nihiu privativum*. Orice neant presupune acest raport, și ca urmare un obiect pozitiv. Contradicția logică însăși nu este decât un neant relativ. Este un lucru pe care rațiunea nu-l poate gândi; dar aceasta nu înseamnă că este un neant absolut. Într-adevăr, este doar o grupare de cuvinte, un exemplu de non-gândire, exemplu de care logica are nevoie pentru a determina legile gândirii; de aceea, atunci când, în acest scop, recurgem la un exemplu de acest fel, ne referim la lucrul care nu poate fi conceput, care este, pentru moment, obiectul care ne interesează și care joacă rolul de noțiune pozitivă, în timp ce nu luăm în considerație lucrul care poate fi conceput care ține loc de noțiune negativă. Astfel așadar, orice *nihiu negativum*, orice neant absolut, din momentul în care este încadrat într-un concept mai înalt, poate fi considerat un simplu *nihiu negativum*, un neant relativ, care își poate schimba semnul cu acela al noțiunii pe care o neagă, astfel încât aceasta devine pentru noi negativă, iar neantul de adineauri se transformă într-un termen pozitiv. Această concluzie este în acord cu aceea pe care o dă Platon când, după ce a studiat cu o dialectică laborioasă natura neantului, spune în *Sofistul* (pag. 277, 287, Bip.) Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδειξάντες, οὐσαν τε καὶ χαταχεχερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἀλλήλα, καὶ πρὸς τὸ ὄν ἑκάστου μορίων αὐτῆς ἀντιτιφεμένων. ἐτολμησάμεν εἰπεῖν, ὡς, αὐτοῦ τοῦτο ἐστὶν οὕτως τὸ μὴ ὄν.



*(Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum re vera non ens asseruimus.)*

Ceea ce este în general admis ca pozitiv, ceea ce numește ființă, a cărei negare este exprimată de conceptul de neant în accepția sa cea mai generală este tocmai lumea reprezentării, aceea pe care am arătat-o eu a fi obiectitatea și oglinda Voinței. Această Voință, această lume suntem noi înșine; reprezentarea face parte din lume, a cărei una dintre fețe este; în ce privește forma acestei reprezentări, ea este spațiul și timpul, prin urmare tot ce există din punct de vedere al spațiului și al timpului, în orice loc și în orice moment ar fi. Cine spune negare, suprimare, convertire a voinței spune deci în același timp suprimare și distrugere a lumii, care este oglinda Voinței. De îndată ce nu o mai vedem în această oglindă, în zadar ne întrebăm ce s-o fi întâmplat cu ea; din moment ce ea s-a sustras relațiilor de spațiu și de timp, noi o credem pierdută și prăbușită în neant.

Ar fi suficient, dacă acest lucru ar fi posibil, să schimbăm punctul de vedere pentru a răsturna semnele; și atunci, ceea ce era adineauri ființă ne-ar părea a fi neant, și invers. Dar atâta timp cât noi vom fi voința de a trăi însăși, nu putem admite și caracteriza neantul actual decât ca negativ; căci, după vechea maximă a lui Empedocle „așemănătorul nu poate fi cunoscut decât de asemănător”, noi nu putem avea nici o cunoștință a acestui neant; de altfel, tot această axiomă spune că noi putem cunoaște tot ce cunoaștem efectiv, adică lumea privită ca reprezentare, altfel spus obiectitatea Voinței. Într-adevăr lumea este Voință care se cunoaște pe ea însăși.

Dacă totuși trebuia cu orice preț să dăm o Idee pozitivă ca atare la ceea ce filosoful nu poate exprima decât într-un mod negativ, numind-o negarea Voinței, nu există alt mijloc decât acela de a ne referi la ceea ce simt cei care au ajuns la o negare completă a voinței, la ceea ce se numește extaz, încântare, iluminare, unire cu Dumnezeu etc.; dar, la drept vorbind, nu puteam da acestei stări numele de cunoaștere, căci ea nu mai comportă forma de obiect și subiect; și de altfel ea nu aparține decât experienței personale; este imposibil ca Ideea ei să fie comunicată în mod exterior altuia.

În ce ne privește pe noi, care ne menținem cu scrupulozitate în punctul de vedere al filosofiei, trebuie să ne mulțumim cu noțiunea negativă, bucuroși că am putut ajunge la granița unde începe cunoașterea pozitivă. Am constatat deci că lumea în sine este Voință;

în toate fenomenele sale nu am recunoscut decât obiectitatea Voinței; am urmărit această obiectitate de la impulsul inconștient al forțelor obscure ale naturii până la acțiunea cea mai conștientă a omului; ajunși în acest punct, nu ne vom sustrage consecințelor doctrinei noastre; în același timp cu negarea și sacrificarea Voinței, trebuie să fie suprimate și toate fenomenele; trebuie suprimate impulsul și evoluția fără scop și fără capăt care constituiau lumea în toate gradele sale de obiectitate; trebuie suprimate aceste forme diverse care se urmau unele pe altele în mod progresiv; în același timp cu voința, trebuie suprimată și totalitatea fenomenului său; în sfârșit, trebuie suprimate formele generale ale fenomenului, timpul și spațiul; trebuie suprimată forma supremă și fundamentală a reprezentării, aceea de subiect și obiect. Nu mai există nici voință, nici reprezentare, nici univers.

De acum în fața noastră nu mai rămâne decât neantul. Dar să nu uităm că ceea ce se revoltă împotriva unei asemenea anihilări, adică natura noastră, nu este altceva decât voința de a trăi, această voință de a trăi care suntem noi înșine și care constituie universul nostru. - Dar să ne întoarcem privirea de la propria noastră indigență și de la orizontul îngust care ne cuprinde; să-i privim pe cei care s-au înălțat deasupra lumii și la care voința, ajunsă la cea mai înaltă conștiință de ea însăși, s-a recunoscut în tot ceea ce există pentru a se nega apoi pe ea însăși în mod liber; acum ei nu mai așteaptă decât un singur lucru, acela de a vedea și ultima urmă a acestei voințe dispărând odată cu trupul pe care îl însuflețește; atunci, în locul impulsului și evoluției fără sfârșit, în locul veșnicei treceri de la dorință la teamă, de la bucurie la durere, în locul speranței niciodată împlinite, niciodată stinse, care transformă viața omului, atâta timp cât îl însuflețește voința, într-un adevărat vis, vedeam acea pace mai prețioasă decât toate binefacerile rațiunii, acest ocean de liniște, acest calm adânc al sufletului, această seninătate de nezdruccinat, pe care Rafael și Correggio doar le-au reflectat în figurile pe care le-au pictat; este într-adevăr o bunăvestire, dezvăluită în modul cel mai complet, cea mai sigură; nu mai este decât cunoașterea, voința a dispărut. Resimțim o adâncă și dureroasă melancolie când comparăm această stare cu a noastră; căci această comparație pune în deplină lumină ceea ce este mizer și disperat în condiția noastră. Totuși, această contemplare este singurul lucru care ne poate consola în mod durabil, odată ce am recunoscut că fenomenul Voinței, universul, nu este esențialmente decât durere iremediabilă și suferința infinită și că pe de altă parte

vedem că o dată cu voința dispare și lumea, în fața noastră rămânând numai neantul. Este bine deci să medităm asupra vieții și faptelor sfinților, dacă nu confruntându-ne cu ei, ceea ce ar fi un lucru foarte hazardat, cel puțin consultând imaginea pe care ne-o dă despre ei istoria sau arta, mai ales aceasta din urmă care poartă o pecete infailibilă de adevăr; aceasta este cel mai bun mijloc de a înlătura sumbra impresie pe care ne-o produce neantul, acest neant de care ne temem așa cum copiii se tem de întuneric; este mai bine așa decât să ne înșelăm groaza, cum fac hindușii, cu mituri și cuvinte goale de sens, precum topirea în Brahma sau Nirvana budiștilor. Noi ceilalți mergem cu îndrăzneală până la capăt; pentru cei pe care Voința încă îi animă, ceea ce rămâne după suprimarea totală a Voinței este într-adevăr neantul. Dar, invers, pentru cei care au convertit și au abolit Voința, neantul este lumea noastră prezentă, această lume atât de reală cu toți sorii ei și cu toate Căile lactee ale sale.

Sfârșitul volumului întâi

642284

## CUPRINS<sup>1</sup>

<i>Cuvântul traducătorului</i>	<i>I</i>
<i>Viața</i>	<i>III</i>
<i>Cuvânt introductiv</i>	<i>VI</i>
<i>Scrieri principale</i>	<i>XXIV</i>
<i>Prefața primei ediții</i>	<i>5</i>

## CARTEA ÎNTÂI

### *Lumea ca reprezentare*

<i>Primul punct de vedere: Reprezentarea supusă principiului rațiunii suficiente; Obiectul experienței și al științei</i>	13
§ 1. Lumea este reprezentarea mea. Materie a Cărții întâi	15
§ 2. Obiect și subiect; ele se condiționează reciproc; principiul rațiunii	17
§ 3. Reprezentarea intuitivă. Formele sale, derivate din principiul rațiunii: timpul și spațiul	18
§ 4. Materia, obiect al intelectului. Ea este esențialmente activă și supusă <i>a priori</i> cauzalității	20
§ 5. Problema realității lumii exterioare. Visul și realitatea	26
§ 6. Corpul propriu, obiect imediat; trecerea la obiecte mediate. Iluzia	31
§ 7. Greșeala de a vrea să se deducă subiectul din obiect (materialismul) sau obiectul din subiect (idealismul lui Fichte). Relativitatea lumii ca reprezentare	38
§ 8. Cunoașterea rațională, sau cunoașterea prin concepte, este funcția rațiunii	49
§ 9. Raporturile conceptelor cu intuițiile: acestea din urmă sunt presupuse de primele. Raporturile conceptelor între ele; logica, arta de a gândi și știința rațiunii	53
§ 10. Orice știință, în afară de logică, care are ca obiect principile raționale și regulile raporturilor conceptelor este o cunoaștere de concepte abstracte	65

---

<sup>1</sup> Acest cuprins nu este al lui Schopenhauer, ci a fost adăugat de traducătorul francez (n.t.)

§ 11. Sentimentul: domeniul său, opus celui al cunoașterii	66
§ 12. Rolul cunoștinței și rolul sentimentului în practică; privilegiul cunoștinței este acela că este transmisibilă; sentimentul nu	68
§ 13. Teoria psihologică a râsului, bazată pe distincția de mai sus	73
§ 14. Adevăr intuitiv și adevăr demonstrat. Adevărul intuitiv este fundamentul celui alt	76
§ 15. Abuz de demonstrație în geometria euclidiană. Despre cauza erorii. Științele și filosofia, funcția supremă a rațiunii	84
§ 16. Despre rațiunea practică. Greșeala de a se încerca construirea unei morale pe baza ei: eșecul stoicismului	99

## CARTEA A DOUA

### *Lumea ca voință*

<i>Primul punct de vedere: Obiectivarea voinței</i>	109
§ 17. Problemă: știința nu explică esența fenomenelor; cum să se ajungă la această esență?	111
§ 18. Natura corpului meu o lămurește pe aceea a celorlalte obiecte; descoperirea identității corpului meu cu voința	115
§ 19. Trecerea de la corpul meu la celelalte obiecte; absurditatea egoismului teoretic; voința, singura esență posibilă a tuturor corpurilor	119
§ 20. Fiecare mișcare a corpului corespunde unui act al voinței; corpul în ansamblul său manifestă voință în esența ei caracteristică. Scara formelor animale și treptele voinței	122
§ 21. Voința este esența fenomenelor materiei brute, ca și ale materiei vii (alin.2)	125
§ 22. Despre cuvântul Voință: voința nu este decât un concept al esenței inaccesibile a lucrurilor; dar este conceptul cel mai imediat al acesteia	126
§ 23. Diferența dintre <i>motivele</i> fenomenelor voinței însoțite de conștiință, la om și la animale; <i>excitațiile</i> fenomenelor de voință inconștiente, la ființele vegetative; <i>cauzele</i> fenomenelor de voință în materia neînsuflețită. Această diferență nu împiedică voința să fie aceeași în toate, la fel de liberă în sine și determinată în manifestările sale peste tot	128
§ 24. Ceea ce este cel mai clar în cunoaștere este forma; ceea ce rămâne obscur este realitatea. Zădărnicia explicațiilor materialiste, care reduc lucrurile la elementele lor matematice. Superioritatea unei filosofii care explică totul prin lucrul în sine, văzut imediat în voință	134

§ 25. Unitatea voinței, în pofida pluralității grădelor sale și aceea a indivizilor care o manifestă în fiecare dintre gradele sale. <i>Ideile</i> lui Platon	1
§ 26. Etiologia, sau știința cauzelor, nu explică decât înlanțuirea în timp și în spațiu a fenomenelor voinței; numai filosofia poate ajunge la originea acestor fenomene, legându-le de idei sau de forțe naturale și prin aceasta de voință	1
§ 27. Știința etiologică nu poate în mod legitim să reducă la unitate forțele naturii. Gradația acestor forțe: cum fiecare dintre ele provine din una inferioară, pe care o subjugă. Apariția cunoașterii în lume	1
§ 28. Finalitatea intimă și finalitatea exterioară în fenomene: ea se explică prin unitatea ideii în individ și prin unitatea voinței în lume. Ea nu tinde decât la conservarea speciilor	1
§ 29. Rezumat. Voința în sine nu are scop, pentru că nu are cauză: principiul cauzalității nu este valabil decât pentru fenomene	1

## CARTEA A TREIA

### *Lumea ca reprezentare*

*Al doilea punct de vedere: Reprezentarea, privită independent de principiul rațiunii. - Ideea platoniciană: Obiectul artei*

	1
	(ali
§ 30. Obiectul acestei Cărți: ideile	1
§ 31. Doctrina ideilor la Platon și doctrina lucrului în sine la Kant: profunda lor concordanță	1
§ 32. Diferența între Idee și lucrul în sine: prima nu este decât manifestarea cea mai imediată a lucrului în sine, în afara principiului rațiunii	1
§ 33. Cunoașterea, atâta timp cât este în serviciul voinței, nu se referă decât la relațiile lucrurilor, rezultând din supunerea lor la principiul rațiunii	1
§ 34. Individul se ridică, prin contemplarea dezinteresată a lucrurilor, la starea de subiect pur al cărui întreg conținut este obiectul pur. Această identitate dintre subiect și obiect constituie Ideea	1
§ 35. Evenimentele nu au importanță, pentru cunoașterea filosofică, decât ca manifestare a Ideilor	1

§ 36. Contemplarea Ideilor, arta, geniul. - Opoziția dintre geniu și cunoașterea discursivă. - Geniu și nebunie	199
§ 37. Omul este capabil să se ridice la contemplație, chiar fără geniu: arta ne conduce la aceasta	210
§ 38. Plăcerea estetică: ea se naște dintr-o exercitare a facultății de cunoaștere, independent de voință	211
§ 39. Despre sublim: el rezultă din acțiunea prin care individul, în fața unor obiecte ostile, se sustrage voinței, devine subiect pur și le contemplă. Sublim dinamic și sublim matematic. Exemple	216
§ 40. Despre plăcut: el fletează voința și distruge contemplarea. El trebuie exclus din artă	223
§ 41. Despre frumusețe; frumusețea există peste tot, chiar și în operele de artă cele mai imperfecte	225
§ 42. Două forme de plăcere estetică: Idei inferioare, Idei superioare	229
§ 43. Frumusețea în arhitectură: ea rezultă din contemplarea a două forțe elementare: rezistența și lumina. Hidraulica artistică	230
§ 44. Frumusețea în arta grădinilor, în pictura de peisaj, la pictorii animalieri	235
§ 45. Frumusețea umană în sculptură. Artistul nu copie realitatea; el degajă din ea Ideea	237
§ 46. Digresiune: de ce Laocoon, în grupul statuar care îi poartă numele, nu este reprezentat în acțiunea de a striga	244
§ 47. Despre nud și despre îmbrăcăminte în sculptură	(alin.1) 247
§ 48. Despre pictură: pictura de gen; pictura istorică: sărăcia în subiecte pitorești a istoriei iudeo-creștine; morala creștină, inspirație artistică incomparabilă	(alin.1) 248
§ 49. Diferența dintre Idee și concept, dintre geniu și imitație. De ce geniul este adesea neglijat	252
§ 50. Despre alegorie: deplasată în pictură, unde ne face să coborâm din nou de la intuiție la concept, ea este excelentă în poezie, unde adaugă conceptului o imagine intuitivă	255
§ 51. Poezia: obiectul său este ideea de om. Superioritatea ei față de istorie și chiar de autobiografie. Poezia subiectivă sau lirică. Poezia obiectivă: idila, romanul, epopeea, drama. Tragedia este forma supremă a poeziei: ea ne arată imaginea teribilă a vieții. Tragedia cea mai perfectă este aceea care ne prezintă nenorocirea ca pe un eveniment firesc, familiar, constant	262

§ 52. Muzica. Definiția lui Leibniz: ea este adevărată, dar insuficientă. Muzica este în afara ierarhiei celorlalte arte: ea nu exprimă Ideile; ea este, în paralel cu Ideile, o expresie a voinței însăși. Analogii între muzică și lume: nota fundamentală și materia neînsuflețită; gama și scara speciilor; melodia și voința conștientă etc. Muzica nu este numai o aritmetică, ci este și o metafizică.

2

## CARTEA A PATRA

### *Lumea ca voință*

*Al doilea punct de vedere: Ajungând să se cunoască pe ea însăși, 1  
de a trăi se afirmă, apoi se neagă.*

2

§ 53. Obiectul cărții: filosofia vieții practice. Ea nu va fi nici o morală imperativă, nici o metafizică transcendentă, nici o cosmogonie.  
Adevăratul spirit al filosofiei

§ 54. Despre voința de a trăi. Viața este inerentă voinței; nici moartea, nici timpul nu i-o pot lua. Groaza de moarte nu este decât legarea de forma individuală a vieții. Ea dispare la înțelept care se știe identic cu veșnica voință. Negarea voinței de a trăi: definiție preliminară

§ 55. Despre caracter. Cum servește el la împăcarea libertății voinței cu determinismul fenomenului. *Caracterul inteligibil*: el este anterior inteligenței; el este liber. *Caracterul empiric*: cum acționează asupra lui inteligența, prin motive. Despre deliberare. Caracterul empiric este invariabil. Această maximă nu justifică fatalismul lenes. *Caracterul dobândit*: cum poate omul să ia cunoștință încet-încet de caracterul său empiric. Înțelepciunea și avantajele care rezultă din această cunoaștere

§ 56. Intenția urmăririi acestei Cărți. Suferința este conținutul oricărei vieți

§ 57. Viața umană este cea mai dureroasă formă a vieții. Ea merge de la suferință la plictis. O singură consolare: durerea nu este accidentală, ci inevitabilă. Din această idee se poate naște seninătatea stoică

§ 58. Suferința este pozitivă; fericirea nu este decât negarea ei.  
Consolările artei; consolările superstiției

§ 59. Dovada experimentală a identității vieții cu suferința. Nici o putere exterioară nu ne poate deci elibera de suferință. Împietatea optimismului (a

§ 60. Afirmarea voinței. Conservarea vieții, sau afirmarea voinței în individ; fericirea pe care omul obișnuit o găsește în aceasta. Perpetuarea



vieții, sau afirmarea voinței dincolo de individ: despre păcatul original. Primă privire asupra dreptății care guvernează universul	350
§ 61. Despre egoism. Individul își pare lui însuși a fi universul întreg; ceilalți indivizi nu contează deloc pentru el	356
§ 62. Despre nedreptate. Ea constă în a nega voința la altul. Nedreptatea împotriva persoanelor; ea cuprinde atentatele împotriva proprietăților: baza proprietății. Forme ale nedreptății; violență și viclenie. Despre drept, sau despre legitimă apărare împotriva nedreptății. Despre un drept de a minți: exemple. Dreptul este natural, și nu convențional. Ceea ce adaugă la acesta convenția sau contractul social. Nașterea și destinația statului. Doctrina morală a dreptului este baza politicii: aceasta nu are ca obiect decât să prevină prin frică violările dreptului. Deducția dreptului de a pedepsi: pedeapsa are ca unic scop securitatea socială. Idealul statului: el nu poate da omului fericirea	358
§ 63. Despre dreptatea universală. Ea rezultă din unitatea voinței care se manifestă în toți indivizii, în lupta împotriva ei însăși, în același timp călău la unul și victimă la celălalt. Pentru a o vedea, trebuie să fie depășit punctul de vedere al principiului rațiunii și al individuației. <i>Formula</i> <i>vedică și mitul transmigrației sufletelor</i>	377
§ 64. Chiar și spiritul omului de rând comportă o noțiune a dreptății universale: despre ideea de pedeapsă; despre răzbunarea dreaptă pentru care cineva își sacrifică viața	385
§ 65. Bunătate și răutate. Absurditatea expresiei: bine absolut. Răutatea: ea implică o dezvoltare excesivă a voinței și ca urmare apariția unor suferințe succesive. Una dintre aceste suferințe este remușcarea sau sentimentul de identitate între călău și victimă și al legăturii între voință și durere	387
§ 66. Orice morală abstractă este sterilă. Virtutea ia naștere din intuirea identității voinței în mine și în altul. Pe măsura ce această intuiție devine mai clară, ea produce dreptatea, spiritul de sacrificiu, însoțite de conștiința împăcată	396
§ 67. Orice bunătate este, în fond, milă. Lacrimile, chiar și cele pe care le vărsăm pentru noi înșine, provin din milă	404
§ 68. Despre negarea voinței de a trăi. Prima modalitate de a ajunge la aceasta: intuiția adevărului expus în această Carte. Cel care este pătruns de acesta suferă toate suferințele răspândite în lume și se detașează de viață. Castitatea: cum poate ea procura eliberarea de lume. Ascetismul sau distrugerea voluntară a voinței. Exemple luate din diverse religii; sfîntenția este aceeași peste tot, în pofida diversității dogmelor prin care este explicată. Seninătatea sfântului, comparată cu plăcerea estetică. Pericole de revenire la voința de a trăi: necesitatea penitenței. A doua	

modalitate de a ajunge la negarea voinței de a trăi: disperarea provocată de un șir de nenorociri îngrozitoare; o singură decepție, dar uriașă.

Puterea sanctificantă a durerii. Beatitudinea în moarte

407

§ 69. Despre sinucidere. Departă de a fi negarea voinței de a trăi, el nu este o afirmare pasionată a ei. Dar pune în lumină contradicția voinței cu ea însăși. Cazuri în care tatăl își ucide copiii. Despre moartea prin

înfometare de bunăvoie

427

§ 70. Cum poate voința, în momentul în care se neagă, să acționeze asupra fenomenului și să producă ascetismul. Prin aceasta principiul determinismului nu este încălcat: caracterul nu este modificat, ci suprimat. Compararea acestei doctrine cu creștinismul: păcatul originar și mântuirea; răutatea naturală a omului; mântuirea posibilă, nu prin fapte, ci prin credință

432

§ 71. Capătul la care ajunge negarea voinței de a trăi este neantul. Dar acest cuvânt nu are decât un sens relativ. Pentru sfânt, ajuns la seninătatea supremă, acest neant este singura realitate adevărată; lumea noastră prezentă este adevăratul neant

438

Prezint această carte publicului cu ferma convingere că mai devreme sau mai târziu îi va întâlni pe cei pentru care a fost scrisă; în plus, mă bazez liniștit pe ideea că și ea va avea destinul care este dat oricărui adevăr, indiferent de domeniul de cunoaștere la care acesta se referă.

Dacă existența omenească este scurtă, adevărul are brațele lungi și se impune greu. Să spunem deci adevărul.

*Arthur Schopenhauer*